

POSMODERNIDAD E ILUSTRACIÓN: ONTOLOGÍA SOCIAL Y REFLEXIVIDAD DEL SUJETO EN EL ÚLTIMO FOUCAULT

Ramón Máiz

“Qu’est-ce qu’on appelle la postmodernité? Je ne suis pas au courant..”

M. Foucault, 1983

Resulta cuando menos singular la proliferación de lecturas de Michel Foucault - crítico incansable de las categorías de "autor" y "obra", postulador de una radical enemiga a la linealidad y al continuismo en la historia de las ideas, y titular de una tan provocadora como imposible voluntad de deslizamiento hacia el "murmullo del anonimato"... - que se realizan, precisamente, desde aquella perspectiva "sintética del sujeto" de la que abominaba, tratando de salvar siempre la coherencia última, la sutura esencial que, al parecer, aunaría los momentos dispersos de su plural discurso.

Así, una actitud militantemente antihumanista, devenida hipercrítica del entero legado de la Ilustración, en definitiva: una canónica *episteme posmoderna*¹, articularía de principio a fin su obra desde *Histoire de la folie à l'âge classique* hasta la inacabada *Histoire de la sexualité*, no padeciendo en su recorrido sino relativos desplazamientos: de la "arqueología" a la "genealogía", de la hermenéutica y el filoestructuralismo a la analítica interpretativa. Transiciones todas ellas que, sin embargo, y

¹ Entendemos aquí por *episteme posmoderna* con I. Hassan "un ontológico repudio del sujeto tradicional, del cogito de la filosofía occidental [...] una obsesión epistemológica por los fragmentos y las fisuras, un correspondiente compromiso ideológico con las minorías políticas, sexuales y lingüísticas [...]", en "The critic as innovator: Tutzing statement in X Frames", en *Amerikanstudien* 22, núm. 1, 1977, p. 56. También podría formularse con Jameson como el rechazo a las grandes oposiciones o antítesis de la modernidad y sus vanguardias: esencia/apariencia, ciencia/ideología; autenticidad/inautenticidad, alienación/liberación, signifiante/significado... Cfr. "Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism", en *New Left Review*, núm. 146, 1984, p. 62. En otro lugar hemos argumentado que la deconstrucción del sujeto, conjuntamente con la de la *Historia*, la *Teoría* y la *Política*, sintetizan los cuatro ejes fundamentales del discurso posmoderno ideal-típico: R. Máiz y M. Lois "La libertad de los posmodernos" en J. Antón *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Barcelona, 1998, pp. 403-428

pese a su reconocida complejidad, perturbarían apenas - siempre según el aludido canon de lectura- la establecida órbita del "planeta Foucault".

A una tal representación contribuiría, sin duda, y no en escasa medida, el propio "autor", conciliando reiteradamente sus cambios de temática o metodología - "no estoy donde ustedes tratan de descubrirme [...]", etc.- con la continuidad fundamental de su tarea, ora bajo la rúbrica de la "genealogía de la moral", ora como "historia de los efectos de verdad", etcétera. Llegando incluso a afirmar, ante Dreyfus y Rabinow - quienes, estableciendo un paralelismo con Heidegger o Wittgenstein, hablaran de un 1º y 2º Foucault- que:

“[...] el objetivo de mi trabajo estos últimos veinte años, no ha sido analizar los fenómenos de poder, ni establecer las bases para un tal análisis. He procurado, ante todo, producir una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura”.²

Sin embargo, una relectura más reposada de su obra, facilitada ahora por la edición de Defert y Ewald de sus escritos menores, muestra que, pese a sus protestas de identidad, justamente en el pretendido fulcro articulador de su trayectoria - el *sujeto*- se alza una radical novedad, una última no correspondencia con la sólita posición foucaultiana. En efecto, más allá de cualquier autoría cristalizada, los desarrollos finales del "dispositivo Foucault" muestran ciertos elementos de *revisión*, al menos parcial, de supuestos indiscutidos anteriormente en la larga batalla contra "*l'âge de l'homme*" y el correspondiente asalto a la modernidad *in toto*.

Muy especialmente - y recuérdese que tras largos años de silencio (1976-1984)- en los volúmenes 2 y 3 de la *Histoire de la sexualité: L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi*, así como en otras paralelas intervenciones de los años ochenta, resulta claramente perceptible una cierta reorientación en lo que Deleuze expresivamente definiera como:

“[...] destrucción fría y concertada del sujeto, un vivo disgusto por las ideas de origen, de origen perdido, de origen reencontrado, un desmantelamiento de la pseudosíntesis unificantes de la conciencia, una denuncia de todas las mistificaciones de la Historia operadas en nombre del progreso, de la conciencia, del devenir de la razón”.³

² Michel Foucault, "Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet", en Hubert Dreyfus, Paul Rabinow y Michel Foucault, *Un parcours philosophique*, París, 1984, p.287. Ed. Original, *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, 1982.

³ Gilles Deleuze, *Un nouvel archiviste*, París, 1972, p.30.

Más en concreto, resulta difícilmente ocultable un peculiar titubeo-antes impensable- en la radical y extrema incredulidad en el metarrelato aquél donde, en palabras de Lyotard: "el héroe del saber trabaja para un buen fin ético-político, la paz universal" ⁴. El metarrelato, en suma, de la Ilustración.

El cumplimiento del inicial programa de disipación de la identidad -"deconstruction", "unmaking" ...-, de la crítica minuciosa de la conciencia como conocimiento de la verdad, en definitiva, y del sujeto, sobre la base de Nietzsche, así como del apenas confesado Heidegger ⁵, parecen haber conducido a Foucault desde una *ontología anónima* de observancia postestructural, hacia una emergente *ontología histórica* de la génesis de los individuos modernos en sujetos y, finalmente, a una perspectiva constructivista de una "ética del yo".

Dar cuenta de los elementos de continuidad y discontinuidad, en este tránsito inacabado, así como de algunos problemas que en los planos analítico y normativo, en referencia a las cuestiones del poder y el sujeto, plantean las posiciones finales de la "caja de herramientas" foucaultiana, es el objeto de las líneas que siguen.

1. LA GENESIS DEL INDIVIDUO MODERNO COMO SUJETO

Tras el análisis del individuo moderno como *objeto* del régimen de las disciplinas y las tecnologías políticas del cuerpo, Foucault en la *Histoire de la sexualité*, volumen 1: *La volonté de savoir* desplaza la genealogía al estudio de la emergencia del individuo moderno en cuanto *sujeto*.

La procura de una sexualidad desontologizada (o más bien una historización de la ontología de la sexualidad moderna) se presenta - más allá de las solitas formas de la modernidad (*Libido* o, aun, *Deseo*) - estrechamente vinculada a la aparición de una estrategia de poder sin sujeto que, ubicando al individuo y a la población en el fulcro de su movimiento ("bio-poder"), yuxtapone las tecnologías de la sujeción/subjetivación a las del objeto/objetivación analizadas en *Surveiller et punir*.

Por una nueva vía Foucault replantea su ya conocida tesis: la subjetivación del individuo, su construcción como ente autónomo de

⁴ Jean François Lyotard, *La condición posmoderna*, Madrid, 1984, p.9.

⁵ "Mi entero desarrollo filosófico estuvo determinado por mi lectura de Heidegger. Nunca he escrito sobre Heidegger, y solamente he escrito un pequeño artículo sobre Nietzsche. on, sin embargo, los autores que más he leído", Michel Foucault, "Final interview", en *Raritan*, 1985, p.8.

razón, su propia perspectiva de liberación, así como el conjunto de los valores humanistas de la primacía del sujeto sobre el objeto no integran sino elementos de autodominio, implicando de hecho su real sujeción:

“El objetivo de la presente investigación es mostrar cómo los dispositivos de poder se articulan directamente en el cuerpo...en cuerpos, funciones, procesos fisiológicos, sensaciones, placeres; lejos de que el cuerpo haya sido borrado, se trata de hacerlo aparecer en un análisis donde lo biológico y lo histórico no se sucederían (como en el evolucionismo de los antiguos sociólogos), sino que le ligarían con arreglo a una complejidad creciente conformada al desarrollo de las tecnologías modernas de poder que toman como su blanco a la misma vida. Nada, pues de una "historia de las mentalidades" que sólo tendría en cuenta los cuerpos según el modo de percibirlos y de darles sentido y valor, sino, en cambio una *historia de los cuerpos* y del modo en que fue invadido lo que tienen de más material y viviente”⁶.

La edificación de "el sexo" a través del dispositivo de la *sexualidad* como constructo de prácticas discursivas y extradiscursivas daría lugar, no a la represión del sexo, sino justamente a su deseo - de poseerlo, producirlo, hablarlo, revelarlo y, finalmente, liberarlo- a su formulación como una de las verdades de la modernidad. Una tal deseabilidad del sexo es mostrada por Foucault, más allá de cualquier simplificador paradigma *represivo*, como la raíz de una interpelación al saber sobre el sexo, al equívoco de entender como liberación de la sexualidad del individuo lo que no es, a la postre, sino cabal cumplimiento de los objetivos últimos del dispositivo: decir sí al sexo no sería sino una de las formas de confirmación del régimen del poder/saber. Sobre la base del sexo, el poder sobre la vida se desarrollaría según Foucault en dos modos: en primer lugar, el *cuerpo como máquina* (su educación, aptitudes, productividad, fuerza de trabajo, rendimiento) conformado por las diversas *disciplinas*: una *anatomía política* del cuerpo humano. En segundo lugar, el *cuerpo-especie* (salud, mortalidad, nacimientos, longevidad, etc.), conformado por toda una serie de controles reguladores: una *biopolítica de la población*:

“Por primera vez en la historia de lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo del control del saber y de intervención del poder [...]. Habría que hablar de *biopolítica* para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al

⁶ Michel Foucault, *La voluntad de saber, Histoire de la sexualité 1*, París, 1976, p. 200 [La voluntad de saber, Historia de la sexualidad 1, Madrid, 10ª ed., 1984].

poder/saber en un agente de transformación de la vida humana [...] lo que se podría denominar "*umbral de la modernidad biológica*" de una sociedad se sitúa en el momento en que la especie humana entra como opuesta del juego en sus propias estrategias políticas" ⁷.

El poder funciona así sobre el cuerpo y el sexo de los individuos, más que reprimiendo, multiplicando sus sexualidades, que se entienden por Foucault como correlatos de procedimientos precisos de poder, porque "*Plaisir et pouvoir ne s'annulent pas*", sino que se persiguen, encabalgan y reactivan. Frente al sólito *modelo represivo* por tanto:

“nunca tantos centros de poder; jamás tanta atención manifiesta y prolija; nunca tantos contactos y lazos circulares; jamás tantos focos donde se encienden, para diseminarse más lejos, la intensidad de los goces y la obstinación de los poderes” ⁸.

La libertad, por lo tanto, de los individuos, la liberación de las trabas prohibitivas, no sería, en realidad, más que el sometimiento de generaciones por el régimen de saber/poder de Occidente para construir - paralelamente a la constitución de trabajo vehiculadora de la acumulación de capital- el individuo moderno: "*l'assujettissement des hommes: je veux dire leur constitution comme sujets aux deux sens du mot*" ⁹.

Los valores del humanismo se muestran así como bagaje conceptual de la dominación, incluso cuando hablan de libertad: sexual, de expresión, de conocimiento... Así, del mismo modo que la tecnología del *examen* daba lugar al nacimiento de las ciencias sociales normalizantes, la tecnología de la *confesión* da lugar a nuevas ciencias interpretativas, las ciencias hermenéuticas de la modernidad como ciencias sociales implicadas en la sujeción/subjetivación:

“La confesión difundió hasta muy lejos sus efectos: en la justicia, la medicina, la pedagogía, las relaciones familiares, amorosas; en el orden de lo más cotidiano, en los ritos más solemnes. Se confiesan los crímenes, los pecados, los pensamientos y deseos, el pasado y los sueños, la infancia, se confiesan las enfermedades y las miserias; la gente se esfuerza en decir con la mayor exactitud lo más difícil de decir, y se confiesa en público y en privado, a padres, educadores, médicos [...]" ¹⁰.

⁷ *Ibid.*, p. 188.

⁸ *Ibid.*, p.67.

⁹ *Ibid.*, p. 81.

¹⁰ *Ibid.*, p. 79.

El individuo, considerado incapaz de expresar la verdad completa de sus deseos, precisa, además, la presencia de un intérprete, interlocutor privilegiado que, escuchándole, le revele su verdad. *Individualidad*, discurso, verdad y poder se entrelazan una vez más sobre la base de la dualidad interpretación/sujeto moderno... y la verdad última del humanismo: liberación, autonomía, comunicación... se muestra, desde la ética hasta las "disciplinas" científicas, como correlato inseparable de las modernas formas de dominación, elemento directamente funcional a las tecnologías disciplinarias y el bio-poder.

Los siguientes volúmenes de la *Histoire de la sexualité*: 2. *Le souci de soi* y 3. *L'usage des plaisirs* marcarían, sin embargo, un desplazamiento importante en el interior de la problemática anteriormente sintetizada. Desplazamiento no ya temático - a través de un salto a la Antigüedad Clásica- cuanto de objetivo. En efecto, bajo la apariencia de prosecución analítico-genealógica en la construcción de la mismidad como relación consigo mismo, en el cuidado del yo previo a la aparición del dispositivo de "la sexualidad", Foucault pasa a centrarse en una *ontología histórica* que dé cuenta de la formación de los individuos modernos en cuanto tales, en cuanto sujetos que actúan sobre los otros y en cuanto se constituyen en *agentes morales*:

“Historia, en fin, del modo en el que los individuos son llamados a constituirse como sujetos de conducta moral: esta historia será la de los modelos propuestos para la instauración y desarrollo de las relaciones consigo mismo, para la reflexión sobre sí, el conocimiento, el examen, el desciframiento del yo por sí mismo. Esto es, aquello que se podría denominar una historia de la "ética" y de la "estética", entendida como historia de las formas de subjetivación moral y de las prácticas de sí (*de soi*) destinadas a asegurarlas”¹¹ .

Esta nueva atención a las "artes de la existencia" a las "técnicas del Yo", retomadas de la antigüedad clásica por el cristianismo bajo la modalidad del "poder pastoral", inaugura el estudio que - partiendo de unas prácticas que tenían en la cultura y sociedad griegas su existencia, sus estatutos y sus reglas - trata de dar cuenta de cómo el pensamiento médico y filosófico elaboró, en la antigüedad clásica, "*l'usage des plaisirs*" (esto es, la *chresis aphrodision*). Y cómo correlativamente se formularon determinadas temáticas centradas en el autocontrol, en la autoridad sobre uno mismo, la *maitrisse du soi*. Así, Foucault en su última e interrumpida andadura descubrirá toda una serie de prácticas discursivas y no

¹¹ Michel Foucault, *L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité 2, París, 1984, p. 36* [El uso de los placeres, *Historia de la sexualidad 2, México, 1986*]. Cfr. Asimismo *ibid.*, p. 13.

discursivas, de dispositivos que elaboran el Yo, que construyen identidades en ajenidad a los grandes constructos ("la sexualidad", "la libertad") de los modernos, que, ni antes ni ahora, poseen una mera naturaleza ideológica o reducida al ámbito del *imaginario social*:

"No es satisfactorio afirmar que el sujeto se constituye en un sistema simbólico. Se halla constituido en prácticas reales, prácticas analizables históricamente. Hay toda una tecnología de la constitución del yo que atraviesa los sistemas simbólicos utilizándolos. No es solamente en el mero juego de los símbolos donde el sujeto se constituye" ¹².

Cierto que los tres volúmenes de la *Historia de la sexualidad* se ocupan en el fondo de una misma cuestión; a saber: cómo experiencias de diverso tipo destruyen y crean la pluralidad de subjetividades que nos constituyen. Sin embargo, en los dos últimos volúmenes se desliza una radical novedad; en efecto: un retrato más plausible del sujeto moderno requiere que el análisis de las *técnicas de dominación* se complemente con el análisis de las *técnicas del yo*, abriendo así un espacio de *autonomía*-cierto que desde la finitud, no trascendental- frente a la entera constitución del individuo como "cuerpo dócil" por los normalizantes regímenes de verdad de *Surveiller et punir* y *La volonté de savoir*¹³,.

Foucault pone, en este sentido, de relieve cómo las prácticas del saber y poder se entrecruzan nuevamente en este fenómeno del dominio de uno mismo, que había permanecido largamente vinculado a la voluntad de ejercer una ascendencia sobre los otros y que, progresivamente, en el pensamiento moral de los dos primeros siglos - en cuanto soberanía sobre uno mismo - se construye precisamente con el objetivo de asegurar la independencia del sujeto frente a los acontecimientos exteriores, así como del poder de los otros individuos. De este modo el *desplazamiento* que, con respecto a la consideración del sujeto, brota en los últimos escritos de Foucault resulta plenamente visible:

"Lo que he intentado mostrar en esta serie de estudios, son las transformaciones que se produjeron detrás de los códigos y las reglas, en las formas de la relación consigo mismo y en las prácticas del yo (*de soi*) que le están vinculadas. Una historia no de la ley moral sino del sujeto moral" ¹⁴.

¹² Michel Foucault, "Entretien avec Dreyfus et Rabinow: à propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu de travail en cours", en Dreyfus y Rabinow, cit., p. 344.

¹³ J. S. Ransom *Foucault's Discipline. The politics of subjectivity* Duke U. Press, Durham, 1997 y L. McNay *Foucault: a critical introduction* Polity, Cambridge, 1994

¹⁴ *Ibid.*, p. 336. Viraje "subjetivo" del arco discursivo foucaultiano tanto más llamativo cuanto que, por momentos, se manifiesta abiertamente *prehegeliano* de la mano de una problemática inequívoca de autorreflexión solipsista que late bajo la aparente continuidad: "Una historia que

Los efectos del régimen de poder/saber alcanzan de este modo en la trayectoria de Foucault un punto álgido que parece ser, al tiempo, punto de *inflexión*: una genealogía del poder que de las prácticas discursivas y extradiscursivas, disciplinarias y normalizadoras se traslada a las prácticas ético-estéticas de la mismidad, dos perspectivas de la constitución de los individuos en sujetos crecientemente explicitada y superadora de los planteamientos de *Les mots et les choses* y de *L'archéologie du savoir*.

Esta ruptura interior manifiesta, por más que el propio Foucault insista en reconocer en ello sucesivas fases de un mismo proyecto¹⁵, resulta especialmente interesante a los efectos que aquí importan sobre tres ejes estrechamente vinculados entre sí:

1. La nueva perspectiva, ya señalada, de analítica de la génesis de los individuos en sujetos.
2. La revalorización de determinados aspectos de la tradición ilustrada y, singularmente, de (la interpretación heideggeriana de) Immanuel Kant.
3. Su reelaboración del campo del poder, introduciendo criterios de estructuración y unificación, en especial una cierta revalorización analítica del Estado en cuanto elemento de individualización.

Cada una de las tres reconsideraciones de Foucault se anudan en torno a una nueva perspectiva de análisis del poder - sobre la base de la noción de *poder pastoral* y *gubernamentalidad* - que implicará una nueva perspectiva de la sujeción/subjetivación, una recuperación de la temática kantiana (del "otro" Kant) del ¿quién somos?.

La ausencia de construcción del concepto *poder pastoral*, esta vez agravada por la propia imposibilidad biográfica de su desarrollo por el autor, permite, sin embargo, percibir los elementos de continuidad y discontinuidad que conlleva en el seno del arco discursivo de Foucault.

Manteniendo su distanciamiento con el poder político y la soberanía, el poder pastoral, sin embargo, parte de una institución universal, católica, la *Iglesia* y de la posición de "pastores de almas" de sus administradores.

no sería la de lo que pudiera existir de verdadero en los conocimientos, sino un análisis de los *juegos de verdad*, de los juegos de lo verdadero y lo falso a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia... ¿A través de qué juegos de verdad piensa el hombre su propios ser cuando percibe como loco, se observa como enfermo, cuando se refleja como ser viviente, hablando y trabajando...? ¿A través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo?" *L'usage...* cit., pp. 12-13.

¹⁵ Michel Foucault, entrevista con F. Ewald, "Le souci de la vérité", en Magazine littéraire, 207, mayo de 1984, pp. 21 ss.

Así, la salvación de las almas en un Reino que no es de este mundo, se traduce en un poder que no se reduce simplemente a ordenar, sino que se articula como autosacrificio por los demás, frente al sacrificio de todos ante la voluntad del Estado que propicia la soberanía. Es este un poder totalizante en cuanto cuida individualizadamente de cada sujeto, durante toda su vida, a la par que se ejerce hasta en la más íntima interioridad presuponiendo un conocimiento de las conciencias y una dirección de las mismas:

“Esta forma de poder está orientada hacia la salud (por oposición al poder político). Es oblativa (por oposición al principio de la soberanía) e individualizante (por oposición al poder jurídico). Es coextensiva a la vida y a su prolongación. Está ligada a una producción de la verdad: la verdad del individuo mismo”¹⁶.

Básicamente, Foucault mantiene sus concepciones anteriores del poder como multiplicidad dispersa de relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, que son constitutivas de su propia organización; como el juego que mediante luchas y enfrentamientos continuos las transforma, refuerza o modifica; como los múltiples y heterogéneos apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, encadenándose formando series y sistemas o aislamientos mutuos; como las estrategias que las actualizan y cuya cristalización final toma forma en los aparatos estatales y en las hegemonías sociales. Pero se complementa ahora con un espacio para la contestación, la reacción que impide mirar al sujeto como simple portador de estructuras *"le nom qu'on prête á une situation stratégique dans une société donnée"*. Sigue siendo, en cualquier caso, un poder disperso, coextensivo a la sociedad, superador de la vieja separación Estado/sociedad civil:

“La dominación es una estructura global de poder, de la cual se pueden encontrar a veces ramificaciones y consecuencias hasta en la más tenue trama de la sociedad; pero al mismo tiempo es una situación estratégica, más o menos adquirida y consolidada en un enfrentamiento de larga duración histórica entre los adversarios”¹⁷.

Concepto relacional del poder que trata una y otra vez de *desustantizarlo* en un campo de prácticas y estrategias múltiples ("El poder es algo que no existe")¹⁸, de cuya dispersión solamente una analítica atórica puede dar cuenta, esquivando el riesgo, que a estas alturas al

¹⁶ Michel Foucault, "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?", en Dreyfus y Rabinow, *op. Cit.*, p. 305.

¹⁷ *Ibid.*, p. 319.

¹⁸ Entrevista con Alain Grosrichard, "Le jeu" de Michel Foucault, en *Ornicar*, núm. 10, pp. 62 ss.

propio Foucault ya no pasa desapercibido: concebir al poder como un flujo que existiría global, masivamente o en estado difuso, ora concentrado, ora distribuido.

El *poder pastoral* retiene así las características centrales, en principio solitas en la noción previa de Foucault de poder *tout court* (en *La volonté de savoir*, por ejemplo), pero reforzando, en cuanto dominación, su portada relacional y estratégica. Ello resulta claramente visible en la noción de *gobierno* ("gouvernement") o *governabilidad* ("gouvernabilité") que, asimismo, es introducida *ex novo*. En cuanto el poder pastoral implica una *acción sobre las acciones* de otros, una intervención sobre el campo de posibilidad de las acciones de los demás, se funda precisamente sobre la *libertad* de éstos, su capacidad de *elección y maniobra* en un campo instaurado. Sin embargo, *gobierno* es entendido por Foucault, ahistóricamente, al margen de las estructuras políticas del Estado moderno, como la capacidad de dirigir las conductas de los individuos o de los grupos: gobierno así, feudalizante, de los niños, almas, comunidades, familias: la capacidad, en definitiva "*d'agir sur les possibilités d'action d'autres individus*".

Sin embargo, el propio concepto de *gubernamentalidad* en su abstracción e indeterminación histórica, al centrarse estratégicamente, relacionalmente, en esa capacidad de incidencia sobre la acción de los individuos, conduce a Foucault a una parcial recuperación del anterior gran ausente de su teoría del poder: el Estado:

“Que el Estado en las sociedades contemporáneas no es simplemente una de las formas o lugares de ejercicio del poder, sino que de una cierta manera todos los otros tipos de relación se refieren a él, es un hecho cierto. Pero no porque cada uno se derive de él. Si no, más bien, porque se ha producido una estatalización continua de las relaciones de poder [...]. Refiriéndonos al sentido esta vez restringido de la palabra gobierno, se podría decir que las relaciones de poder han sido progresivamente gubernamentalizadas, es decir elaboradas, racionalizadas y centralizadas en forma o bajo la fianza de las instituciones estatales”¹⁹.

Y, al mismo tiempo, al concebir, en una perspectiva igualmente relacional, el *poder pastoral*, fundamentalmente como un poder individualizante el itinerario foucaultiano, termina por conceder el lugar decisivo del Estado como *moderna matriz de individualización*. Se producirá así, tras la aparición del Estado, una rearticulación del poder pastoral y sus mecanismos de individualización: cambio de objetivo (del

¹⁹ Michel Foucault, "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?", cit., p. 318.

más allá a lo terrenal); reforzamiento de la administrativización (ya por el aparato de Estado, ya por instancias de la sociedad civil); la multiplicación de agentes y campos de constitución de saber sobre el hombre (ya individuales ya poblacionales). Se establecería, pues, una colusión última, una articulación no carente de conflictos entre el aparato de Estado y las técnicas pastorales y dispersas de poder que conocerían de este modo un proceso de unificación:

“[...] desearía subrayar el hecho de que el poder del Estado - y en ello radica una de las razones de su fuerza- es una forma de poder a la vez globalizante y totalizadora. Nunca, creo, en la historia de las sociedades humanas - incluso en la vieja sociedad china- se ha encontrado, en el interior mismo de las estructuras políticas, una combinación tan compleja de técnicas de individualización y procedimientos totalizadores”²⁰ .

En estrecha conexión con esta reubicación del Estado en el análisis del poder - que iniciaría una reformulación de las tradicionales posiciones foucaultianas de un alcance difícilmente calculable - el concepto de *gubernamentalidad* permite a Foucault explicar las resistencias al poder frente a la completa incorporación de los individuos en los procesos normalizadores de subjetivación. La configuración de un estatuto de autonomía y reflexividad para el sujeto, se complementa asimismo con una perceptible modulación de la valoración del legado de la Ilustración y, muy especialmente, de Kant.

Sobre la lectura del escrito de Kant *Was is Aufklärung?* sobre el que daría un curso en el College de France en el año 1983²¹ Foucault recupera el lado más crítico de la Ilustración, justamente aquel que se pregunta por el presente, que se cuestiona por la propia identidad y el momento preciso en que se vive desde la perspectiva de una filosofía entendida como "el tiempo aprehendido con el pensamiento" (Hegel). Kant pasaría a ser releído como el introductor de una decisiva ruptura con el cartesianismo: frente al *je* de Descartes, unitario, universal, ahistórico... Kant alza un interrogante *Wir*: ¿quién somos nosotros en los tiempos presentes en cuanto sujetos?. El análisis del yo deviene análisis de la situación actual: y la liberación de la constricción política del Estado ha de correr paralela a la liberación del yo, de la identidad impuesta durante siglos. En insólitas palabras del último

²⁰ Michel Foucault, "Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet", cit., p. 304.

²¹ Michel Foucault, "Sur qu'est-ce que les Lumières de I. Kant", ahora en *Dits et écrits* Vol. IV. Pp. 562 y ss

Foucault otrora develador de lo jurídico-político: "*nous libérer nous de l'Etat et du type d'individualité qui s'y rattachent*"²².

Como señala Habermas, en las páginas que a Foucault dedica en *Die neue Unübersichtlichkeit*, rompe éste ahora con la tradicional consideración de *Les mots et les choses* (e implícitamente toda la obra posterior) donde la autorreflexión y la autonomía del sujeto conducía irremediablemente a su sujeción; donde el conocimiento se fundaba en "la aporía de que el sujeto cognoscente que se refiere a sí mismo se alza sobre los escombros de la metafísica para entregarse, en la conciencia de la finitud de sus fuerzas, a un proyecto que exigiría fuerza infinita"; donde "un sujeto estructuralmente desbordado se encierra en la forma de conocimiento antropocéntrica en un terreno que las ciencias humanas ocuparán con posterioridad desplegando un malicioso poder disciplinario"; donde, en fin, "tras la fachada de un saber general se esconde la factilidad de una patente voluntad de premeditado *autodominio*..."²³

Habermas concluye mostrando su sorpresa por el giro último del posicionamiento foucaultiano:

“Mientras Foucault hasta el momento solamente había percibido esta voluntad de poder en las formaciones modernas del saber para denunciarla, *ahora* la muestra bajo una luz radicalmente distinta: a saber, como un impulso crítico que resulta preciso preservar y que requiere renovación”²⁴

Sin embargo, es necesario, en este punto, subrayar que el tradicional desentendimiento de Foucault con la obra de la Ilustración y sus sucesores críticos (de Hegel a la Escuela de Francfort) no solamente presenta negativos efectos en cuanto minusvaloración e incluso *rechazo normativo* del lado más crítico y cuestionante de su legado. En efecto, resulta asimismo forzoso apuntar que una tal actitud de rechazo global promueve que a este autor se le escape el momento de verdad que para el conocimiento de la contemporánea realidad de la dominación y sujeción se encuentra en el lado oscuro de la herencia ilustrada.

2. DIALÉCTICA Y CONCIENCIA: LA INSOSLAYABLE PLURALIDAD DEL "PENSAMIENTO ILUSTRADO".

²² Michel Foucault, "Le pouvoir, comment...", cit., p. 208. Cfr. Tb. "Body/Power", en M. Foucault, *Power/Knowledge*, Sullofk, 1980, pp. 55 ss.

²³ J. Habermas, "Mit dem Pfeil ins Herz Gegenwart-Zu Foucaults Vorlesung über Kants: Was ist Aufklärung", en *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Francfort, 1985, pp. 77 ss.

²⁴ *Ibid.*, p. 79

Así, en Kant, la libre subjetividad del *yo* consiste en su capacidad de conocimiento de sí mismo en cuanto autoconstituyente identidad. Una presunción del *yo* autónomo, autoconsciente, que, abstrayéndose del mundo, se conoce en su mismidad percibida como único objeto, posee como características fundamentales: la *autorreflexión* y la *abstracción*. Ahora bien una tal presunción de autonomía y universalidad del *Yo*, determina la entera teoría de la "razón práctica". En consecuencia la conducta ética del individuo-libre, solitaria actividad del *yo*, se encuentra en armonía con leyes abstractas y universales, en tanto cada individuo entienda que sus principios personales, son principios igualmente obligantes - por su universalidad- para otros individuos, asimismo aislados y autorreflexivos.

Foucault, sin embargo, ocupa un lugar específico en el seno del debate de la filosofía francesa contemporánea en torno a Kant y la recepción de la lectura de Heidegger de la "finitud radical" en *Kant y el problema de la metafísica* y, sobre todo, la *Carta sobre el humanismo*. En efecto, recuérdese que, frente a la posición de quienes como Lyotard, entienden que "l'homme n'est pas le destinataire de l'impératif catégorique: ce dernier s'adresse à tous les êtres raisonnables finis"²⁵; otros como Renaut, apuntan a una articulación kantiana de subjetividad práctica y finitud, no en el contenido, sino en el discurso mismo, en el modo de expresión de la ética²⁶.

Pues bien, en abierta discontinuidad con el sujeto preconstituido por las disciplinas y los regímenes de verdad de *Surveiller et Punir* y *La Volonté de savoir*, en la obra última de Foucault, la centralidad de la noción de *reflexividad* - inaugurando la dimensión ética del *yo*- apunta a la posibilidad misma de que, a diferencia de Lyotard, la subjetividad práctica, de la mano de la *autonomía*, pueda conciliarse con un pensamiento de la *finitud radical*. En efecto, más allá de toda metafísica de la subjetividad, una ética de la reflexión deviene posible si, y sólo si, la autonomía del sujeto práctico se considera como un horizonte de sentido normativo, no como una descripción positiva:

"Es así como Kant introduce una nueva vía en nuestra tradición, mediante la cual el *yo* ("le soi") no se encuentra simplemente dado, sino constituido en una relación consigo mismo como sujeto"²⁷

²⁵ J.-F. Lyotard "La police de la pensée" *L'Autre Journal* 1985, pp.27-35

²⁶ A. Renaut *L'ère de l'individu* Paris, Gallimard, 1989 pp. 54 y ss. y *Kant Aujourd'hui* Aubier, Paris, 1997 pp.189 y ss. Ver también Luc Ferry *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique* Grasset, Paris, 1990 pp. 146 y ss.

²⁷ M. Foucault *Dits et écrits* vol. IV. P. 411 "A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours" entrevista con Dreyfus y Rabinow de 1983; Cfr. Asimismo: "Structuralisme et

De esta autonomía de la voluntad en un horizonte de finitud radical, emerge en Foucault una nueva perspectiva atenta al “travail de nous mêmes sur nous mêmes en tant qu’êtres libres”; a saber: un *ethos*, una actitud crítica de nosotros y nuestros límites, un “cuidado de nosotros mismos” que convierte nuestra vida en una obra de arte. Una estética, en fin, devenida en ética.

Pero no debe olvidarse que, paradójicamente, también de esta autonomía del individuo frente a la comunidad, emerge la fundamentación kantiana del Derecho. Precisamente la fuente primera y fundadora de la concepción jurídica del poder que Foucault permanentemente rechaza²⁸ entronca con esta noción del sujeto como actividad de autofundación a través de la autonomía, poniéndose a si mismo la ley de sus acciones. En efecto, la entera estructura del Estado de derecho se alza en estrechísima correlación con la autonomía individual y abstracta del ciudadano: a la abstracción del individuo corresponde la abstracción del Estado. La postulación kantiana de la ley como instancia racional, resolvería a partir de aquí, en un dualismo abstracto el dualismo real de la tradición iusnaturalística: estado de *naturaleza* (presocialidad) y estado civil, y de este modo el Estado y el Derecho encontrarían en ellos mismos - en cuanto entes de razón- su propio fundamento. La teoría abstracta, jurídica, del Estado que procede a la elisión de sus conexiones empíricas, trasformando el discurso normativo en positivo, no es sino el correlato de la abstracción del sujeto; a saber: la generalización ideal del *citoyen* sobre el *bourgeois*²⁹. Una tal depuración del Estado, el Derecho y el individuo, de la empiria, en la idealidad del Estado de razón, en cuanto presuposición del individuo a la sociedad, sanciona el estado la naturaleza realmente existente, el "individualismo posesivo"³⁰.

postestructuralisme”, entrevista con G. Raulet en *Telos*, N°55, 1983 en *Dits et écrits* cit. Vol. IV. Pp. 431 y ss.

²⁸ Cfr. en general sobre el pensamiento político kantiano, Hans Saner, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, vol. I: *Widerstreit und Einheit: wege zu Kants politischem Denken*, Munich, 1967, especialmente, pp. 77 ss. Para Renaut: “la condición bajo la cual se realiza en el hombre... la elevación de la naturaleza a la libertad reside en la construcción política de un espacio jurídico...mediante el que deviene capaz de resistir las inclinaciones sensibles y proponerse “fines libres” *Kant Aujourd’hui* cit. p 230

²⁹ Cfr. Umberto Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, Milán, 1962, pp. 139 ss.

³⁰ Cfr. al respecto la ya clásica monografía de Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, para quien: “en la época de Hobbes, el desarrollo de una sociedad mercantil había proporcionado las condiciones necesarias para una inferencia de la obligación política a partir de los hechos mundanos, ninguna de las cuales se había dado con anterioridad. En primer lugar se estaba creando una igualdad ante la ley de mercado [...], en segundo lugar se estaba sustituyendo el orden jerárquico por el orden objetivo del mercado, el cual no exigía derechos desiguales para los diferentes niveles de jerarquía”, *op. cit.*, Barcelona, 1970, p. 84. Resulta, en este sentido, llamativo el olvido por parte de Foucault de la obra de Spinoza tanto más cuanto Deleuze lo revelara, en su lectura del 68, como reconquista del materialismo en cuanto espacio de la pluralidad modal y concreta liberación del deseo como fuerza constructiva. Cfr. Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*, París, 1968. Frente al concepto de soberanía del liberalismo

De este modo, frente a Rousseau - a su perspectiva de mediación de racionalidad y consenso expresado en la voluntad popular- Kant funda la teoría del Estado y el Derecho modernos: la racionalidad *a priori* de la ley, del Estado de razón, trasvasa la soberanía popular de los ciudadanos individualizados en cuanto tales en la soberanía jurídica abstracta, la soberanía nacional o popular³¹, que no es sino el trasunto de la soberanía final del Estado. Frente al pueblo real como referente empírico de la ley y la ley como unificación funcional del pueblo ("volonté générale"), frente a la unificación de los individuos en el cuerpo político como un resultante *moi commun* del cual la ley fuera expresión, de una sociedad política, en fin, donde los individuos reorganizan sus "*forces propres*", Kant edifica en la abstracción el concepto de *soberanía*, convirtiendo al soberano en aquel constructo cuyos peligros para la libertad Rousseau señalara en su día : "*un être fantastique et formé de pieces rapportés*".³²

En cuanto el *pueblo* deviene irreducible a la pluralidad individualizada de los ciudadanos, el ejercicio de la soberanía consiste sustancial y medularmente en la violación de la individualidad y sus garantías. Si la soberanía es solamente un momento ideal del Estado en el que se realiza una unificación racional – “el pueblo” o “la Nación”-, la limitación kantiana del poder se ejercita tanto frente al poder despótico (el Estado que se alza todopoderoso por encima de los ciudadanos) cuanto al poder efectivo de la multiplicidad de ciudadanos que integran el pueblo: la *democracia* resulta así excluida, por principio, del esquema ideal de la teoría moderna del Estado, en donde llegará a incorporarse solamente por medio de luchas y presiones exteriores y, por lo demás, siempre en precario.

Es la misma línea de exclusión que encontraremos en Hegel y su endiosamiento del Estado en cuya ausencia los individuos son mera "masa informe" ("*formlose Masse*") dado que "el individuo mismo solamente

clásico, Spinoza postula una suerte de pre/posdialéctico materialismo que se traduce en una peculiar filosofía de la praxis y del sujeto (puesta de relieve reiteradamente por Althusser) construyendo su libertad, su potencia frente a las relaciones de producción capitalista y su modo de dominación, sobre una peculiar razón colectiva. Cfr. al respecto el bello libro de A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milán, 1981.

³¹ Sobre cómo los conceptos de "soberanía nacional" y "soberanía popular" pueden proceder a una similar elisión del pueblo real, integrado por el conjunto individualizado de los ciudadanos y sus derechos, vid. R. Máiz "Los dos cuerpos del soberano: el problema de la soberanía nacional y la soberanía popular en la Revolución Francesa" en *Fundamentos*, N°1, 1998 pp. 167-202

³² Cfr. Peter Burg, *Kant und die Französische Revolution*, Berlín, 1974, pp. 215 ss. La expresión de Rousseau es de *Du Contrat social*, II, II sobre el problema de la forma en Kant: A. Negri, *Alle origini del formalismo giuridico*, Padua, 1962, esp., pp. 19 ss.

tiene objetividad, verdad y eticidad en cuanto es componente del Estado"³³. Nos hallamos ante el inicio de toda una línea de pensamiento que se prolongará contemporáneamente en concepciones tales como "el pueblo órgano del Estado", "la elección como función estatal", etc. Erosionando el concepto mismo de ciudadano en cuanto ámbito de autonomía, derechos y libertades desde el propio punto de vista no participativo sino *representativo*. En palabras de Jellineck:

“El sujeto del derecho electoral, como de toda actividad estatal, es únicamente el Estado, y, por tanto, todo aquello que se presenta como derecho poseído por el individuo en cuanto tal, no es sino un efecto reflejo.”³⁴

Los estrechos límites en los que, desde un punto de vista democrático y directo se produce la superación kantiana de los planteamientos de Hobbes, trasladando la soberanía a un ente abstracto, el Estado, no *perpetuo* muestran lo decisivo de su consideración a la hora de dar cuenta del modo de dominación de los modernos. Este, en efecto, parte *programáticamente* de una necesaria y apriorística subordinación del individuo al Estado que es quien fija su estatuto concreto de derechos y libertades³⁵: en el propio esquema ideal el individuo moderno se ve tendencialmente reducido por un lado a mero órgano del Estado, a la par que todo hombre es considerado en lo político ilusoriamente burgués y, como tal, ciudadano.

Por otra parte, más allá de Kant y aun de Fichte - y su concepto del yo soberano, asertivo, en cuanto ego objetivante cuya práctica de libertad se manifiesta a través de la lucha por la autorrealización, creando a la vez al mundo y a sí mismo, postulada en la *Wissenschaftlehre* de 1794 - también en Hegel encontraremos una doble y muy diferenciada perspectiva en la consideración de la subjetividad y el poder.

Como entre el Kant de la *Kritic* y el de *Was is Aufklärung?*, también en Hegel puede rastrearse una posición más radical y crítica en la *Philosophie des Geistes* del período de Jena, mantenida incluso en la *Phänomenologie*, pero abandonada posteriormente en el Hegel de los *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

³³ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke*, vol. 7, Francfort, parágrafo 258.

³⁴ G. Jellineck, *Sistema dei diritti pubblici subbietivi*, trad. de Vitagliano, Milán, 1871, p. 176.

³⁵ De ahí la línea de pensamiento que se inicia continentalmente con Sieyes, de la limitación del poder político, del "Estado constitucional sin soberano". Vid. R. Máiz "Estado constitucional y gobierno representativo en E.J. Sieyes" *Revista de Estudios Políticos*, N° 72, 1991, pp. 45-89

En este sentido, Habermas ha puesto de relieve cómo - a diferencia de Kant o Fichte y la concepción de ambos del yo como ente solitario, autogenerándose en su unidad por pura reflexión sobre sí mismo y sus objetos- en el joven Hegel se encuentra una concepción en la que la autoconciencia del Yo emerge solamente como autoconciencia *Intersubjetivamente desarrollada*. Así, la constitución del ego autoconsciente - patrimonio común de la Ilustración- es visto, no como resultado de la solitaria autorreflexión abstracto-universal, sino a través de un complejo proceso de mediación en el seno de tres ámbitos, autónomos y dialécticamente interrelacionados: representación simbólica y lingüística, trabajo interacción recíproca.

En particular, en *Theorie und Praxis*, Habermas señala como decisivo el hecho de que para Hegel solamente el sujeto individual aprenda a reconocerse a sí mismo a través del *reconocimiento* por parte de otros yo distintos. Solamente la intersubjetividad proporciona la autoconciencia que en modo alguno es ya una experiencia original y solitaria de la mónada humana (la identidad kantiana en cuanto unidad original de conciencia trascendental), la identidad de Hegel se construye, es desarrollada ("*geworden*") en la confrontación exterior.³⁶

En la obra posterior de Hegel, como Ritter ha señalado se mantiene una concepción de la subjetividad como "segunda figura histórico-universal"³⁷ pero que, sin embargo, se reconduce progresivamente a "la interioridad de la conciencia ética". Pese a todo ello la consideración del filósofo como "hijo de su tiempo" establece como horizonte la época de la Revolución francesa cuyo sistema especulativo, aun en sus contradicciones y problemas, quiere ser la filosofía de Hegel: la libertad del hombre en tanto tal como principio supremo del derecho y el Estado. En un pasaje decisivo y de gran influencia para la conformación teórica de la subjetividad y el poder en la teoría social posterior, la dialéctica amo-esclavo de la *Phänomenologie*, el juego de mutuos reconocimientos de señor y siervo, priva a ambos de la completa condición humana, pues ésta reside en los dos a la vez y en su mutua implicación. Amo y esclavo construyen sus propias entidades demediadas a través del proceso dialéctico de su mutuo reconocimiento³⁸, por cuanto:

³⁶ J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Francfort, 171, pp. 120 ss.

³⁷ Joachim Ritter, *Subjektivität*, Francfort, 1974, y *Hegel und die französische Revolution*, Colonia, 1970.

³⁸ R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition* Berkeley, 1997 pp. 52 y ss.

Cfr. las clásicas lecturas de A. Kojeve, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, 1965, o Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de L'Esprit de Hegel*, París, 1946. [*Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, 1974]

“El señor es la conciencia que es para sí, pero no ya simplemente el concepto de ella, sino una conciencia que es para sí, que es mediación consigo a través de otra conciencia.”³⁹

También aquí resulta inexcusable referirse al contexto de recepción de Hegel en la filosofía francesa en la generación de 1937-1960, si bien en esta ocasión el papel de Heidegger será desempeñado por A. Kojève y J. Hyppolite (sin el contrapunto de un Philonenko). En efecto, la reducción de la intersubjetividad hegeliana y la entera problemática del reconocimiento a las figuras de la dialéctica Amo/ Esclavo, proporcionó un canon de lectura donde la desigualdad que institucionaliza la violencia y la dominación, la oposición y la lucha, devienen únicas expresiones posibles de la *Anerkennung*. El “Otro” se presenta como mero vehículo para la autoreflexión y la autoconciencia, no como posibilidad de un “nosotros” producto del reconocimiento recíproco.⁴⁰ De esta suerte, el “Otro” resulta reducido, a la postre, a lo mismo. Mientras para Hegel la oposición Amo/ Esclavo constituye un momento inicial de la *Aufhebung*, para Kojève (y para Sartre) se trata de una oposición final. Así, una peculiar dialéctica de *ser* y *nada* procede a la abolición de la diferencia y la reduce a la identidad, deviniendo, en definitiva, monista.

A partir de mediados los sesenta, sin embargo, se producirá una reacción nietzscheana que, de la mano de Deleuze y Bataille (vía Blanchot), alcanzará decisivamente a Foucault. Hegel será visto como el adalid del sujeto, el metafísico por excelencia del cierre operado por la metafísica de la presencia. Y ello, por más que en algunos filósofos como Deleuze, la presencia en negativo de la temática hegeliana será decisiva, generará las alternativas a la sazón disponibles: ora un “rechazo dependiente” en unos - Deleuze, Derrida-; ora un rechazo radical, que subrayará el nietzscheanismo, en otros: Foucault.

La temática de la intersubjetividad, sin embargo, funda la moderna reflexión y crítica de la *conciencia* de los sujetos, ora individuales, ora colectivos, y, en definitiva, la problemática de la *ideología*, ya en perspectiva marxista, ya weberiana de la *legitimación* de la servidumbre. Incluso, puede rastrearse, convenientemente depurada de sus más notorios excesos voluntaristas en las modernas teorías de las relaciones de poder como “relaciones de significación”. Se trata aquí de una ruptura decisiva con el legado kantiano y fichteano de la ilustración que Foucault,

³⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., Francfort, 1974, p. 156 [*Fenomenología del espíritu*, Madrid, 1981]

⁴⁰ Sobre el peso del magisterio hegeliano de Kojève cfr. V. Descombes *Modern French Philosophy* Cambridge, CUP, 1980, pp. 156 y ss. y, sobre todo, J. Butler *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France* New York, Columbia U. Press, 1987 pp. 61 y ss.

desentendiéndose de Hegel, desconoce por remisión homogenizadora a la común formación discursiva del "humanismo". Esta temática disímil de aquella que a través de la "autorreflexión" integrara la primera modernidad filosófico-política, se articularía en torno a, entre otros, tres postulados fundamentales:

1. Los individuos generan su autoconciencia no a través de un proceso solipsista de autorreflexión, sino de mutuo reconocimiento.
2. Los individuos adquieren sus identidades solamente a través de su inserción en las relaciones sociales.
3. Todas las relaciones sociales, y en especiales las de dominación, funcionan generando autoidentidades - individuales o colectivas- y produciendo ideologías.

Se acepte con Habermas (y con Honneth)⁴¹ que en el Hegel maduro de los *Grundlinien* se abandona el modelo intersubjetivo del reconocimiento y se reemplaza por la razón asutoreflexiva, individualista-monológica y excluyente; o bien con Williams se sostenga que incluso allí se encuentra desplegado el paradigma de la intersubjetividad y la *Anerkennung*⁴², debe retenerse que en estas últimas obras se encuentran elementos claves para el entendimiento de las estructuras modernas de dominación, que deben de ser considerados en el momento de verdad que revelan. Así, por ejemplo, la temática de la inevitable escisión entre una identidad del yo, formulada en el seno de unas estructuras universalísticas y la identidad colectiva derivada de la moderna realidad Estado-Nación. Como ha señalado Habermas en *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*:

“Esta escisión del yo moderno frente a la sociedad encuentra su correspondencia en la del sujeto agente frente a sus propias necesidades: la naturaleza humana, interpretada de un modo empírico, el instinto y la tendencia se enfrentan irreconciliablemente a las normas universalmente justificadas del derecho burgués y la ética formalista [...] solamente la unidad del espíritu objetivo y absoluto que resuelve en Hegel el problema moderno de la identidad. Resuelve la tensión entre la identidad del yo, de naturaleza universal, y la insoslayable identidad en particular en cuanto miembro del Estado, a quien, en guerra, llega a ser lícito incluso exigir el autosacrificio de los individuos porque es lo otro de lo absoluto, la realidad de la idea ética ("*die Wirklichkeit der sittlichen Idee*").”⁴³

⁴¹ Habermas *El Discurso Filosófico de la modernidad*, Madrid, 1989, p. 28 y ss. A. Honneth *La lucha por el reconocimiento* Barcelona, 1997, pp. 45 y ss.

⁴² R. R. Williams *Hegel's Ethics of Recognition* Berkeley, California U. Press, 1997 passim

⁴³ J. Habermas, *Zur rekonstruktion des historischen Materialismus*, Francfort, 1976, p. 75 [Reconstrucción del materialismo histórico, Madrid, 2ª ed., 1983]

De este modo, en el Hegel de los *Grundlinien* la sociedad moderna ha encontrado en el Estado soberano su identidad racional, la superación de su contradictoriedad inherente, porque en cuanto sociedad civil ("*bürgerliche Gesellschaft*") por sí misma no es sino el territorio de una irreconciliable escisión, *citoyen/bourgeois*; la síntesis de Hegel salva idealmente la escindida realidad de la *empiria* en la superación ("*Aufhebung*") del concepto:

“Por su parte, la individualidad para sí, como satisfacción de sus necesidades, del albedrío accidental y del capricho subjetivo, se destruye en sus goces a sí misma y a su concepto sustancial; por otra parte, en tanto que infinitamente interpelada y en dependencia general de una contingencia y arbitrio extremos, así como limitada por el poder de la universalidad, constituye la satisfacción de la necesidad [...].”⁴⁴

Tras ello, la sociedad moderna ha alcanzado en el Estado soberano realmente existente su identidad racional y corresponde a la filosofía presentar esa identidad como *racional*: "was wirklich ist, das ist vernünftig".

Frente a esta construcción ideal hegeliana que resuelve la dispersión individual y la desigualdad real entre los individuos en el concepto del Estado se alza la trayectoria del pensamiento de Marx: la crítica de la filosofía de Hegel constituye el presupuesto ideológico para el análisis real de las contradicciones de la sociedad civil. Así, por ejemplo, la propiedad privada será entendida como relación económica de la sociedad, no como derecho subjetivo del individuo propietario, amparada por el Estado:

“Familia y sociedad civil se presentan como el oscuro fondo natural ("*als dunkle naturgrund*") sobre el que flota la luz estatal ("*staatslicht*"). El material del Estado serían sus asuntos - familia y sociedad civil- en cuanto partes constitutivas del Estado, que participan en el mismo en cuanto tal".⁴⁵

Esta nueva perspectiva muestra, tras el paradisíaco edén de los ciudadanos libres e iguales ante la ley, la desigualdad material en la sociedad civil de los individuos concretos, en el seno de las relaciones de dominación y explotación:

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Grundlinien...*, cit., parágrafo 257.

⁴⁵ Karl Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, en *Marx-Engels Werke*, Berlín, vol. I, p. 205, 1970. Cfr. asimismo, G. A. Cohen, *La teoría de la historia de K. Marx*, Madrid, 1986, pp. 248 ss.

“Tanto el burgués como el judío viven en el Estado solamente por efecto de un sofisma [...] pero no es ésta una sofística personal. Es la sofística del propio Estado político ("*die Sophistik des Politischen Staates*"). La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el individuo, entre el individuo de carne y hueso y el ciudadano. La contradicción en que se encuentra el hombre religioso con el hombre político, es la misma que se encuentra el hombre religioso con el hombre político, es la misma que se encuentra en el burgués con el ciudadano, el miembro de la sociedad civil con su piel de león política ("*politischen Löwenhaut*").”⁴⁶

El Estado representativo se yergue como específica matriz de individualización y abstracción del individuo moderno como ciudadano, por encima de su diversidad material burgués/proletario, a la par que garantiza el aislamiento competitivo de los individuos, volviendo *civilmente posible* el "*homo homini lupus*": la igualación formal del Derecho frente a la desigualdad formal del Privilegio, transformando el individuo-súbdito en individuo-ciudadano, y alzándose no ya como la cobertura formalmente niveladora de la escisión dominadores/dominados, sino como mecanismo extraeconómico esencial de las relaciones de explotación y dominación:

“Allí donde el Estado político ha alcanzado su desarrollo lleva el hombre no solamente en el pensamiento, sino en la realidad, una doble vida: una celestial y otra terrenal, la vida en la comunidad política ("*politische Gemeinwesen*") en la que se considera como ser colectivo y la vida en la sociedad burguesa en la que actúa como hombre privado, considera a los otros hombres como medio, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños ("*Spielball fremder Mächte*").”⁴⁷

La posterior superación de la perspectiva antropologista de Feuerbach ahonda en el itinerario de Marx el camino en su día inaugurando por este pensador. Reorientando el materialismo de éste - donde el cuerpo humano como Schmidt ha señalado⁴⁸ se analiza como vinculación de sujeto y objeto, yo y mundo- frente al idealismo hegeliano, Marx incluye la "*Menschliches Wesen*", la esencia humana, en el ámbito más vasto de la sociedad conflictiva:

⁴⁶ Karl Marx, *Zur Judenfrage*, en *MEW*, cit., vol. I, cit., p. 355.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 354.

⁴⁸ Alfred Schmidt, *Feuerbach o la sensualidad anticipada*, Madrid, 1975, Munich, 1973, pp. 99 ss.

“Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales (*das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*).⁴⁹

Se introduce aquí otra decisiva ruptura en el arco del pensamiento occidental sobre la subjetividad y el poder. Item más cuanto que el reenvío del Hombre a las condiciones sociales de la 6ª de las *Thesen über Feuerbach*, debe añadirse el nuevo lugar otorgado a la actividad crítico-transformadora del individuo (3ª), a la *práctica revolucionaria*. De este modo, como Ernst Bloch ha señalado, el ser (las relaciones sociales) que determinan la conciencia individual ya no se entiende como el *objeto* contrapuesto al *sujeto* cognoscente puro e ideal, pues él mismo no es sino un producto histórico preñado de connotaciones subjetivas y prácticas.⁵⁰

Una "tal coincidencia de la variación de las circunstancias y la actividad humanas" introduce un descentramiento de decisivas consecuencias en el pensamiento occidental, sobre el que Foucault pasa sin detenerse en virtud de una versión - explicablemente - economicista del pensamiento de Marx.

Sin embargo, lo cierto es que frente a Kant, Fichte, Schelling o Hegel, Marx abandona la perspectiva de un yo absoluto, de una conciencia trascendental o Espíritu Absoluto para centrarse en los *procesos sociales de construcción de un sujeto* que se produce a sí mismo históricamente, descentrando la metafísica de la subjetividad abstracta. Así, frente a la naturaleza hegeliana entendida como sujeto - en términos de una filosofía de la identidad: el espíritu se reconoce en la naturaleza como un otro yo- de modo que como Adorno en su día señalara : "el sujeto/objeto de Hegel es finalmente un Sujeto"⁵¹, Marx, como subrayó Habermas en *Erkenntnis und Interesse*: "por el contrario, concibe inversamente no la Naturaleza bajo la categoría del sujeto, sino al sujeto bajo la categoría de otra naturaleza. Por ello no postula la unidad de ambos que tan sólo puede producirse como unidad absoluta por un sujeto".⁵²

⁴⁹ Así en la clásica polémica, Schaff frente a Seve mostraría cómo la *menschliches Wesen* de las *Thesen* era ya más deudor de un individuo remitido a las relaciones de producción que de una antropológica "esencia humana". Cfr. Schaff, "Au sujet de la traduction française de la VI Thèse de Marx sur Feuerbach", en *L'Homme et la Société*, núm. 19, pp. 157 ss. Cfr. también A. Schaff, *Marxismo e individuo humano*, México, 1967, pp. 65 ss.

⁵⁰ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Francfort, 1959, pp. 300-301.

⁵¹ T. Adorno, "Aspectos", en *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, 1970, p. 29.

⁵² J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Francfort, 1968, p. 43 [*Conocimiento e Interés*, Madrid, 1982]

La idea de autoconstitución de la especie humana mediante el trabajo, disuelve la identidad hegeliana en sus diversos ámbitos, proporcionando las bases de comprensión, de la misma en la propia entraña de la sociedad civil. Y precisamente aquí surge, asimismo, el "lado oscuro" marxiano, que sería el predominante en la mayoría de las lecturas canónicas posteriores del "marxismo"; a saber:

1. La consideración del Estado y las luchas que en torno a él se producen como "superestructura idealística" y "forma ilusoria" frente a la sociedad civil, entendida como "el verdadero lugar y escenario de toda la historia" ("*der Wahre Herd und Schauplatz aller Geschichte*").⁵³
2. La reducción de la autoproducción humana al trabajo social, centrándose en la acción instrumental, marginando el nivel de comunicación e interacción: "una vez percibida la esencia del trabajo, el hombre objetivo, el hombre real, y por tanto verdadero, aparece como resultado de su propio trabajo".⁵⁴
3. La postulación economicista y esencialista del proletariado como *clase universal* portadora de la "disolución del orden actual" existente, económica y políticamente, con su potencial *revolucionario* sometido, únicamente, a los avatares exteriores de la dualidad conciencia/ideología.⁵⁵

Sin embargo, el descentramiento de Marx produce en su obra de madurez elementos decisivos para el análisis de la subjetividad y el poder modernos: en el estudio de las formaciones sociales Marx emplea un concepto de *trabajo social* en el que se incluyen los ámbitos de producción e interacción, que presta una nueva dimensión a la historización y socialización del sujeto, por ejemplo en los *Grundrisse*:

“La producción del individuo aislado al margen de la sociedad - una rareza que bien puede ocurrirle a un individuo civilizado, que posee ya en sí dinámicamente las fuerzas de la sociedad, cuando se extravía casualmente en una comarca salvaje- es algo tan absurdo como el desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan *juntos* y hablen entre sí. A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros se apoyan todavía por completo Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII - producto por una parte de la disolución de las formas sociales feudales y, por otra parte, de las nuevas fuerzas productivas- se les presenta no como un resultado

⁵³ Karl Marx, *Die Deutsche Ideologie*, en MEW, cit., vol. III, p. 36.

⁵⁴ Karl Marx, *Oekonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, en MEW, cit., vol. II, Berlín, 1979, p. 357.

⁵⁵ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, en MEW, vol. I, cit., p. 379.

histórico, sino como punto de partida de la historia, como individuo puesto por la naturaleza”.⁵⁶

Por lo demás, el concepto de producción de los *Grundrisse*, como Wallach Bologh ha puesto de relieve, no se reduce, de un modo estrechamente economicista, a la producción de objetos sino al plural conjunto de actividades a través de las cuales los sujetos se autoproducen en la apropiación de sus condiciones objetivas y en la producción autoconsciente el sujeto que se produciría a sí mismo y se conocería a sí mismo en relación con el sujeto. En la sociedad capitalista el sujeto se hallaría escindido como sujeto/objeto a través del valor de cambio y su inclusión en un circuito del mercado como "fuerza de trabajo", convertida en mercancía.⁵⁷

Por otra parte, en *Das Kapital* se proporcionan elementos básicos para abordar la moderna constitución del sujeto, no ya como objeto, sino desde la perspectiva de las propias relaciones de dominación. En efecto, en el capitalismo las diferencias cualitativas entre los individuos resultan estructuralmente negadas a través del mecanismo de la reducción del *trabajo abstracto*, que proporciona la apariencia de una *naturaleza humana* igual que borra las desigualdades sociales. De ahí el *Derecho* como "igualdad ante la ley" y el concepto mismo de *ciudadano* abstracto: solamente una sociedad de individuos igualados formalmente, políticamente - esto es: desprovistos de cualquier diferenciación jerárquica, de estatus o Privilegio- puede compatibilizarse con un libre intercambio de bienes en el mercado y, sobre todo, de esa mercancía clave que es la fuerza de trabajo. El derecho, pues, individualiza y garantiza la comunicación, las libertades... como elemento decisivo de la producción y el intercambio, en cuanto *derecho igual* ("*gleiches Recht*"): trabajo abstracto y abstracción del poder político estatal, no son pues sino dos caras de la misma moneda:

“Abstracta es esta concepción [la de Hegel] pero es la abstracción del Estado político [...]. También es atomística, pero se trata de la atomística de la sociedad misma”.⁵⁸

En esta perspectiva de interacción/producción y abstracción/individualización engarzan, precisamente, los modernos

⁵⁶ Karl Marx, (*Grundrisse*). *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*, trad. de J. Pérez Royo, Barcelona, 1977, vol. I, pp. 6-7.

⁵⁷ Roslyn Wallach Bologh, *Dialectical Phenomenology: Marx's Method*, Londres, 1979, passim.

⁵⁸ Karl Mar, *Kritic...*, cit., p. 223, sobre el problema de la abstracción jurídico-política, en *Das Kapital*. Cfr. Laura Ammanati, "Merce, astrazione giuridica, Stato", en *Stato e teorie marxiste*, Milán, 1977.

desarrollos de los epígonos de la Teoría Crítica como Habermas. Recuérdese que para este último, por ejemplo, la constitución del sujeto moderno se ve afectada en su indeterminación y apertura (autonomía) por la *colonización del mundo de la vida* ("*Lebenswelt*") por el *sistema*, esto es, las estructuras administrativas y económicas: la reproducción cultural, la integración social y la socialización personal, pertenecientes al ámbito de la *acción comunicativa*, son reemplazados sistemáticamente por los imperativos estructurales del sistema (burocratización, administrativización, racionalización de la opinión pública, etc.).⁵⁹ Una tal atención a la acción comunicativa de la pluralidad o autonomía de los individuos o los grupos, entendida como el desarrollo intersubjetivo de comunidades o actores hablantes, conectado con la vertiente más crítica de la Ilustración y el marxismo, no rechaza en bloque la modernidad como campo unidimensional de sujeción/subjetivación y contempla los procesos de individualización como el terreno en el que se producen los enfrentamientos entre colonización y autonomía.

3. LAS AMBIGUEDADES DE LA IDENTIDAD: ESPACIO DE DOMINACIÓN, AMBITO DE ACCION

Mark Cousins y Athar Hussain han sintetizado⁶⁰ las varias razones - presentes en estado práctico y apenas construidas- por las que Foucault rechaza el esquema dialéctico de la conciencia aun en sus más sutiles y elaboradas modalidades. A saber: porque remite a un campo de homogeneidad las relaciones de poder en el que los sujetos permanecen idénticos o resultan previamente dados, de modo que se modificarían simplemente las ideologías, la falsa o idónea conciencia de una identidad que permanecería incólume; porque, acorde con ello, el esquema dialéctico ubicaría las relaciones de dominación en la exterioridad de los sujetos exagerando el nivel ideológico de la represión; porque desatendería, en fin, la compleja red de mediaciones de los regímenes de poder/saber, mostrando un carácter directo en las relaciones de dominación que resulta altamente simplificador frente a las complejas técnicas modernas de sujeción/subjetivación... Habría sin duda más puntos de desencuentro esparcidos en la obra de Foucault, pero de lo anteriormente expuesto se patentiza la unilateral perspectiva desde la que este autor juzga el itinerario y sus rupturas de la modernidad crítica. Parece como si su formidable esfuerzo de reinventar el análisis del poder y la subjetividad implicara una radical ajenidad al curso histórico de pensamiento crítico occidental que, en

⁵⁹ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, 1981, vol. II, 488 ss.

⁶⁰ Mark Cousins y Athar Hussain, *Michel Foucault*, Londres, 1984, pp. 225 ss.

numerosas ocasiones, se ve reducido a manifiestas simplificaciones. Diríase que el mismo distanciamiento que le permite construir la originalidad irreductible de sus análisis, el descubrimiento de áreas desconocidas o descuidadas, implicara el correlato de la magnificación de su distancia real con respecto a la teoría social crítica en puntos concretos. El redescubrimiento - que tanto llamó la atención a Habermas - por el cual Foucault reconoce a última hora que "*cette forme de philosophie que, de Hegel à l'École de Frankfurt en passant par Nietzsche et Max Weber, a fondé une forme de réflexion dans laquelle j'ai essayé de travailler*"⁶¹ no integra, a nuestro entender, sino el centramiento final de su problemática que, permaneciendo crítica con el pensamiento de la modernidad, y con el humanismo, puede ya definitivamente abandonar aquella excesiva *crítica-crítica* de su primera y radical fenomenología-estructural: ni el Yo de la Ilustración fue nunca del todo la figura soberana sometidora de la sociedad al artificio institucional del Estado, ni las ciencias sociales integran únicamente el sector intelectual de las modernas tecnologías de poder, ni la sólo perspectiva nietzscheana deja de plantear insuperables dificultades para dar cuenta del poder y subjetividad modernos... Todo ello resulta patentemente visible si examinamos el trasfondo de los dos ejes a los que pueda reconducirse la descalificación foucaultiana de la *dialéctica*, ora "materialista", ora "idealista", así como sus propias alternativas al respecto, a saber:

1. La vinculación de los procesos de subjetivación al postulado antropológico de la autoconciencia.
2. La consideración del individuo como trabajador-sujeto que produce cosas-objetos.

Nada ejemplifica mejor el primer desacuerdo que el drástico distanciamiento por parte de Foucault con respecto a las posiciones de Sartre. Y ello hasta el extremo que muy bien pudiera afirmarse que la andadura del proyecto Foucault, sobre todo en sus primeros y radicales momentos del antihumanismo de *Les mots et les choses* y *L'archéologie du savoir*, se realiza bajo la obsesión omnipresente de los postulados sartrianos, que como contendiente privilegiado por razones, quizás, de emancipación de la órbita existencial, subyace, explícita o implícitamente, a los planteamientos foucaultianos.

Foucault, en efecto, planteó siempre su trayectoria como una continuación de la lectura alternativa de las *Méditations cartésiennes* a aquella que, "en una perspectiva de la filosofía del sujeto", realizara, a su

⁶¹ M. Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?", cit.

entender, Sartre en *La transcendance de l'Ego* (1935). El discurso foucaultiano se reivindicó siempre de la línea del formalismo y de teoría de la ciencia que, a partir de Cavailles (*Formation de la theorie des ensembles*) continuarían de un modo u otro, Koyre, Bachelard y sobre todo: Canguilhem.⁶²

En consecuencia con todo ello, Foucault coincidirá - aun cuando sin la extremosidad de afirmaciones tales como la de considerar el dominio del Cogito como un "canibalismo de la razón dialéctica" a lo Lévy-Strauss⁶³ - en la común tarea de "la abolición del sentido vivido y la disolución del hombre" a que se referiría Dufrenne en su alegato *Pour l'homme*.⁶⁴ Y, consecuentemente también, la apuesta sartriana de reformulación del marxismo con vistas a eliminar el reduccionismo en el análisis de la vida cotidiana, *Critique de la raison dialectique*, será evaluada como una tentativa fallida más, de un paradigma irrecuperable.

El hecho de que Sartre procediera al mantenimiento de la autonomía de cada momento de la dialéctica, tratando de salvar su irreductible especificidad, a través del concepto de *totalización*, encerraría uno de los motivos fundamentales de tal inaceptibilidad. Y ello porque, en el *nivel ontológico*, la sociedad era considerada como un todo estructural construido históricamente por los individuos y, por lo tanto, como una suma de intenciones de éstos. Si "l'homme se définit par son projet" ésta era considerada en la *Critique* como una posibilidad abierta a una coincidencia mayoritaria en el mismo proyecto de totalización como libertad, donde la alienación y la otredad fuesen finalmente erradicadas.⁶⁵

Pero también el rechazo sobrevenía porque la totalización en la perspectiva *epistemológica*, implicaba la posibilidad de que el sujeto cognoscente totalizase la partes en una visión global: la razón dialéctica se postulaba tanto *subjetiva* - limitada por la posición particular del sujeto - cuanto *objetiva* - posibilidad de conocimiento de la totalidad-. El proyecto sartriano devenía, de este modo, en análisis de los obstáculos que los sujetos deben afrontar para su aturorreconocimiento: cómo construir una

⁶² Michel Foucault, "Georges Canguilhem: philosopher of error", en *Ideology and Consciousness*, núm. 7.

⁶³ Lévy-Strauss, *La pensée sauvage*, París, 1962, p. 287.

⁶⁴ M. Dufrenne, *Pour l'homme*, París, 1968, p. 10.

⁶⁵ Cfr. Jean Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t. I, París, 1960, pp. 41 y 97. Sobre el optimismo histórico de Sartre frente al pesimismo de Adorno, así como sobre la diferenciación entre los conceptos de *totalidad* y *totalización* (centrada en el carácter dinámico, vivo y sobre todo esencialmente *inestable* y abierta de esta última), puede verse el exhaustivo análisis de Martin Jay, *Marxism and totality. The adventures of a concept from Luckács to Habermas*, Oxford, 1984, pp 351 ss.

subjetividad más allá de la otredad que la reificación y la alienación entre los objetos producen en los individuos, una subjetividad, en definitiva, que implique libertad...

Una tal simplificación polémica de la obra sartriana, desde una radicalización estructuralista, no hace, sin embargo, justicia a la trayectoria de aquél. En especial a su alejamiento de las "filosofías del espíritu" características de la Francia del momento: frente al "sujeto racional como centro metafísico", Sartre opone una realidad humana en dispersión en el mundo. Pero, además, y como Mark Poster ha puesto de relieve ⁶⁶, la conciencia sartriana crea significados y no racionalidad: la aceptación que un tal postulado tendría en el postestructuralismo no deja de ser llamativo. El paso de *L'être et le néant* a la *Critique de la raison dialectique* reside, precisamente, en el intento de desontologizar al sujeto "definido a partir del Cogito" ⁶⁷ - no en vano la primera de las obras citadas se titulaba *Essai d'ontologie phénoménologique*- para considerarlo como productor de significados a analizar con categorías históricas y sociales; sin pretenderlo, sin embargo, rechazando a Sartre, Foucault venía a situarse en una perspectiva próxima, de algún modo, a la de la *Escuela de Francfort*. Especialmente a la consideración desencantada de la subjetividad moderna presente en textos como la *Dialektik der Aufklärung* de Adorno y Horkheimer, nunca enunciados por aquél:

“Libres son los sujetos, en el modelo kantiano, en la medida en que conscientes de sí mismos son idénticos consigo mismos, pero en tal identidad vuelven a no ser libres en la medida en que están sometidos a la coacción de la identidad y la perpetúan.” ⁶⁸

Para estos autores la *razón instrumental* de la técnica moderna desestructura la posibilidad misma de un sujeto autónomo de modo que el dominio de la naturaleza se traduce en el dominio total e irremediable del hombre: la modernidad como sociedad totalmente administrada cierra hasta

⁶⁶ Mark Poster, *The will to truth*, cit., pp. 26 ss. Autor que hace años había abordado el tema in extenso in *Existential marxism in postwar France: from Sartre to Althusser*, Princeton, 1975 passim. Una similar aceptación acrítica de la lectura estructuralista y, por ende, foucaultiana, de Sartre sin depurar del sesgo polémico y forzosamente unilateral desde el que se realiza se encuentra en la actualidad harto extendida en la moderna bibliografía francesa. Como un ejemplo, no por divulgador menos significativo, cfr. Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cincuenta años de filosofía francesa*, Madrid, 1982, en especial pp. 50 ss., donde se desarrolla la usual temática de "el existencialismo es un humanismo" como *teología invertida*, recuperación, en suma, en beneficio del hombre de la metafísica más tradicional *tout court*.

⁶⁷ Jean Paul Sartre, *L'être et le néant*, París, 1967, pp. 20 ss.

⁶⁸ Th. Adorno y M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische fragmente*, Francfort, 1966, p. 73.

el último resquicio por donde pudiera introducirse un espacio de libertad o autonomía del yo. Como Adorno sostiene en *Negative Dialektik*:

“El sujeto se ha convertido, en gran parte, en una ideología encargada de encubrir el sistema objetivo de funciones que es la sociedad, así como de paliar en él el sufrimiento subjetivo.”⁶⁹

El *ego* idéntico, en el que la Ilustración fundara su frustrada esperanza de liberación, es reconocido por Adorno y Horkheimer, por decirlo con expresión de Habermas, tan sólo como “un centro encallecido de violencia y renuncia”⁷⁰, una instancia opresiva producto de la construcción de una mismidad unitaria precisa para la autoconservación y el dominio de la hostil naturaleza externa a través de una razón objetivante (*Dialektik der Aufklärung*). De todo ello, de la unidad epistemológica de dominación entre sujeto, objeto y concepto, resulta preciso liberarse a través de una reconciliación con los valores perdidos por la razón instrumental. *Reconciliación*, sin embargo, deudora aún de las filosofías de la conciencia, pues un tal pesimismo sobre el destino y función del sujeto y la razón en la modernidad, se anuda en aquellos autores con presupuestos fieles a una reformulación, que no liquidación *tout court*, del sujeto, lo que siempre los diferenciará de las posiciones de Lyotard o Foucault.

Es preciso, a estos efectos, discernir lo que de meditada permanencia en un espacio de reformulación de la verdad, la razón y el sujeto, tiene *la crítica de la Ilustración à la Frankfurt*, frente al discurso posmoderno, de los límites *psicológicos* en los que aquélla desenvuelve su proyecto de *autotrascendencia* de la razón, de ir “más allá del concepto a través del concepto” (*Negative Dialektik*). Como Albrecht Welmer ha puesto de relieve:

“La crítica de la razón discursiva en cuanto razón instrumental de Adorno y Horkheimer es aún psicológica. A saber: en cuanto intencionalista en su concepción mantiene como telón de fondo el modelo de un sujeto proveedor de sentido, que se sitúa a sí mismo frente al mundo de los objetos como singular trascendental”.⁷¹

⁶⁹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Francfort, 1973, cit. por traducción de J. M. Ripalda, Madrid, 1975, p. 70.

⁷⁰ J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, 1975, Francfort, 1971, p. 148

⁷¹ Albrecht Welmer, *Zur Dialektik von Moderne und postmoderne*, francfort, 1985, p. 83. Welmer, retomando al Wittgenstein de las *Philosophical Investigations* y sus conceptos *language games* y *forms of life*, procede a una crítica, desde la filosofía del lenguaje, del sujeto dador de sentido que, sin embargo, se distancia de las posturas liquidacionistas al uso: la *apertura* esencial del significado en el seno de los juegos de lenguaje desbloquea la posibilidad de pensar

Tal es sin duda la problemática de la *red de encubrimiento* de la sujeción/ subjetivación (“*Verblendungszusammenhang*”) que Adorno desarrolla en los *Stichworte*:

“Aquello que alaba la filosofía trascendental como subjetividad creadora no es sino la cautividad del sujeto dentro de sí, encubierta para el sujeto mismo. En toda a objetividad por aquél pensada permanece sujeto como un animal en el interior de su caparazón del que vanamente desearía liberarse; pero a diferencia del sujeto, este último nunca pregonaría su cautiverio como libertad”.⁷²

Pero Adorno además de proceder a una crítica matizada, y no por ello menos profunda, del ideario ilustrado, distinguiendo su carácter dual, liberal-opresor, da cuenta de algo que al primer Foucault (y a Lyotard) escapa sin cesar; a saber: el “momento de verdad” que encierra la idea ilustrada, abstracta y reflexiva del sujeto, como programa realizado en la sociedad capitalista:

“Como finalmente lo reconoció el idealismo, el sujeto trascendental es más real en cierto sentido, esto es, más determinante para la real conducta de los hombres y para la sociedad formada a partir de ella, que aquellos individuos psicológicos de los que fue abstraído el sujeto trascendental que poco tienen que ver con el mundo: han devenido meros apéndices de la maquinaria social y, finalmente, ideología. Tal y como se ve forzado a actuar y se encuentra moldeado interiormente, el hombre particular y viviente, el *homo economicus*, tiene más de sujeto trascendental que de individuo viviente [...], en este sentido la teoría del idealismo fue realista. En la teoría del sujeto trascendental se expresan con exactitud las relaciones abstractamente racionales, separadas de los individuos particulares y sus vínculos concretos, relaciones aquéllas que tienen su modelo en el cambio.”⁷³

Peter Dews ha insistido, a estos efectos, tanto en la radicalidad pesimista (a diferencia de Habermas) del postulado básico de Adorno de que “el sujeto se haya enteramente constituido por la operación de

interrelacionalmente el sujeto como no previamente dado en el seno del discurso, en ajenidad a cualquier sustancialismo o fundamentalismo.

En perspectiva similar puede cfr. Cornelius castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, París, 1975, en especial, para la función *identitaire* del lenguaje cfr. Pp. 325 ss [La institución imaginaria, Barcelona, 1983]

⁷² Theodor W. Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle II*, Francfort, 1969, p. 130.

⁷³ *Ibid.*, p. 128.

poder”⁷⁴, posición nietzscheana cercana a Foucault o Lyotard; cuanto de la irrenunciable especificidad de una crítica de la Ilustración que se niega al abandono en la pura disipación de la identidad, pese a que se le pretenda leer unilateralmente, *more* posmoderno, como un “desconstruccionista” *avant la lettre* en la perspectiva, que nunca fue suya, de asalto indiscriminado contra las estructuras de la racionalidad y la modernidad *in toto*⁷⁵.

Muy diferentemente, en Foucault, a través de la identificación militante entre subjetivación, autorreflexión y representación, la liquidación de la ambigüedad del capital ideológico de la Ilustración constituirá un elemento omnipresente en toda su obra, en la que sólo tardía y fragmentariamente aparecerán algunas fisuras a penas explicitadas. Sería precisamente en el seno del peculiar *historicismo* foucaultiano donde, manteniendo siempre una patente ajenez a la problemática dialéctica conciencia/ideología, se patentice un progresivo reenvío a la temática de la construcción del individuo moderno como sujeto, más allá de la retórica primera de la disipación.

Precisamente en este punto la analítica foucaultiana, con los problemas ya señalados y algunos a los que aún hemos de referirnos, conduce al segundo momento crítico antes señalado: la tradicional imagen del trabajador-sujeto que produce cosas-objetos, sobre las matrices, primero de la *alienación* de la esencia humana y, posteriormente, de la *explotación* a través de la exacción de la plusvalía. Modelos todos ellos deudores en mayor o menor medida, aún “puesto sobre los pies”, del esquema dialéctico del sujeto actuante sobre los objetos, reconducida de modo reductivo por Kojève al primer momento de la *Aufhebung*, la dialéctica Amo-Esclavo y la relación de ambos con el *mundo*⁷⁶.

La alternativa de Foucault a un tal modelo, circula por diferentes senderos que la postulada por Habermas en cuanto aunamiento de trabajo e interacción comunicativa –a su entender aún deudora de la problemática de la conciencia-, para situarse en un muy otro campo de análisis. Y aquí radica sin duda una de sus más decisivas aportaciones: la conformación de los sujetos en los dispositivos de poder/saber, en las técnicas de dominación y en una detallada consideración del individuo moderno como producto de una multiplicidad de técnicas individualizantes, divisorias, de

⁷⁴ Peter Dews, “Power and subjectivity in Foucault”, *New Left Review*, núm. 144, 1984, p. 82.

⁷⁵ Peter Dews, “Adorno, Post-structuralism and the Critique of Identity”, *New Left review*, núm. 157, 1986, pp. 81 ss. Para una perspectiva parcialmente posmoderna de Adorno cfr. Martin Jay, *Adorno*, Londres, 1984 pp. 23 ss.

⁷⁶ R.E. Williams *Hegel's Ethics of Recognition* cit. pp. 10 y ss.

sujeción/subjetivación tradicionalmente ignoradas por la macroteórica perspectiva de la ciencia social crítica.

Si bien una tal analítica, ajena a lo simbólico y a lo ideológico, presenta, frente al análisis de la acción comunicativa de Habermas, una minusvaloración de elementos decisivos para el análisis de la relación de poder moderna de unos hombres sobre otros a través del control de la *información*... aporta, empero, un elemento asimismo valioso: el centramiento *corporal* de las disciplinas. Este dar todo su relieve a la centralidad del cuerpo en las relaciones de poder de la sociedad moderna como "*corps vécu*" (Merleau-ponty) biopolíticamente, como anatomopolítica que se analiza en *Surveiller et punir* y *La volonté de savoir*, constituye un correctivo a las teorías de la comunicación de Habermas que, por mor de sus lealtades a las teorías del "*speech-act*" de Austin, Searle y Wunderlich, muestran un carácter en exceso idealista y descorporizado, desatendiendo, como ha puesto de relieve John Keane: "el progresivo efecto de la interrogación y administración de los cuerpos y la consiguiente erosión de las anteriores asunciones del cuerpo como fuerza natural y externa a las influencias del poder"⁷⁷.

De hecho, en los planteamientos marxistas y posmarxistas más abiertos y críticos para con la propia tradición encontramos - por muy distintas vías que el optimismo neoilustrado de Habermas, bien es verdad-, una destacada atención al campo de génesis de la moderna subjetividad en estrecha relación con el sistema de dominación del capitalismo maduro.

Así por ejemplo, Poulantzas en sus últimas obras analizará los procesos por los que la especialización y centralización del Estado capitalista, su burocratización, implican una "*atomisation et parcellisation du corps politique*" en individuos, persona jurídico-políticas y sujetos de las libertades. El individuo, conjuntamente como creación de la ideología jurídico-política, generada por las relaciones mercantiles, se presenta como el punto de cristalización material, focalizado en el mismo cuerpo humano de una serie de prácticas en la división social del trabajo:

"La individualización y privatización del cuerpo social residen en prácticas y técnicas del ejercicio de poder por un Estado que, en el mismo movimiento, totaliza esas mónadas divididas e incorpora en su materialidad institucional la unidad de las mismas. Lo privado no es más que la réplica de lo público, precisamente porque de haber desdoblamiento - inscrito en el

⁷⁷ John Keane, *Public life and late capitalism*, Cambridge, 1984, p. 176.

Estado y ya presente en las relaciones de producción y en la división social del trabajo- es porque el Estado traza sus contornos.”⁷⁸

También Laclau y Mouffe, sobre la perspectiva althusseriana tardía de la ideología, basada sobre los escritos de Lacan de "el estadio espejo en la formación del Yo" ⁷⁹, desarrollan la temática de *Idéologie et Appareils idéologiques d'Etat* según la cual "*l'idéologie interpelle les individus en sujets*" de modo que "la categoría de sujeto no es constitutiva de toda ideología sino en cuanto toda ideología tiene por función (que la define) *constituir* a los individuos concretos en sujetos". ⁸⁰

Laclau y Mouffe proponen una perspectiva de análisis centrada en torno a las estructuras interpelativas que constituyen una sociedad determinada, en cuanto que estas estructuras discursivas generan por interpelación/constitución sujetos colectivos, políticamente actuantes, irreducibles mecánicamente a las determinaciones estructurales de tipo clasista. La constitución de los discursos/ideologías y de los sujetos sería, por lo tanto, simultánea, y los conflictos entre ellos constitutivamente genéricos de sus identidades colectivas. Lejos de cualquier supuesta totalidad social *suturada*, queda así puesta de relieve la *apertura* esencial del proceso de constitución de los sujetos hasta el extremo de que las identidades serían puramente *relacionales*, generándose permanentemente en el conflicto y la confrontación social:

“Dos importantes conclusiones se seguirían de ello. La primera es que el carácter material del discurso no puede ser unificado en la experiencia o conciencia de un sujeto fundador; por el contrario diversas *posiciones de sujeto* aparecen en dispersión en el interior de una formación discursiva. La segunda consecuencia es que la práctica de la articulación, como fijación/dislocación del sistema de diferencias, no puede consistir en un fenómeno puramente lingüístico; debe al contrario penetrar la entera densidad material de las instituciones varias, rituales y prácticas a través de los cuales se estructura la formulación discursiva.” ⁸¹

La crítica del sujeto previa y metafísicamente dado que posteriormente entra en conflicto con otros sujetos; de la concepción del sujeto simultáneamente racional y transparente para sí mismo; del

⁷⁸ Nicos Poulantzas, *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, París, 1978, p. 78 [*Estado, poder y socialismo*, Madrid, 2ª ed. 1980]

⁷⁹ Louis Althusser, *Positions*, París, 1976, p. 110. [*Posiciones*, Madrid, 1977]

⁸⁰ J. Lacan, *Ecrits*, vol. I, París, 1966, pp. 6 ss [*Escritos*, vol. I, México, 12ª ed., 1985]

⁸¹ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*, Londres, 1985, p. 109.

postulado de la homogeneidad y unidad de las posiciones del sujeto; del sujeto, en fin, como origen y fundamento de las relaciones sociales... constituye, por ende, un campo de convergencia con la problemática psicoanalítica de la *identificación*: en el fondo de toda identidad reside una ausencia que trata en vano de remediarse.

Y otro tanto puede afirmarse de posiciones como las de Derrida, quien, pese a ir más allá de la disolución del ego de Lacan, de la mano de un estructuralismo radicalizado, establece en la apertura permanente de las identidades, el lugar clave de la confrontación "en ausencia de un centro de origen, todo deviene discurso, esto es, un sistema en el cual el significado central nunca se halla absolutamente presente fuera del sistema de diferencias. La ausencia del significado trascendental extiende el dominio y el juego de significación infinitamente".⁸²

De todo ello no es preciso deducir un extremo *subjetivismo sin sujeto* como hace Anderson⁸³, sino un descentramiento del sujeto originario, una apertura a la fluidez de la constitución histórica de las identidades, que no implica la pura y simple liquidación del sujeto, sino su inserción conflictiva – activa - en el seno de las estructuras⁸⁴. Descentramiento que sería desarrollado por Fraser, por ejemplo, en una *desconstructiva* reconceptualización de la política no poco sugerente.⁸⁵

Semejante descentramiento del sujeto - su desconsideración como fuente originaria del texto- refleja una problemática potestructuralista cara al grupo *Tel Quel* que integraría la posición más exterior y crítica de la tradicional problemática de las "relaciones de significación". Ello era especialmente presente en autores como Kristeva: "El sujeto nunca es, el sujeto es solamente el proceso de significación y solamente se presenta ante sí mismo como práctica insignificante, esto es, cuando se ausenta en la posición de la cual lo desdobra la sociohistórica actividad significativa".⁸⁶

⁸² Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, París, 1967, p. 231.

⁸³ Perry Anderson, *In the tracks of historical materialism*, Londres, 1983, p. 57 [*Tras las huellas del materialismo histórico*, Madrid, 1986]

⁸⁴ J. Derrida, *Posiciones*, Valencia, 1977, si bien la extremosidad de la "diseminación" derrideana no deja de plantear problemas a este respecto: "Hay que considerar el problema del efecto de la subjetividad tal y como lo produce la estructura del texto...", *op. cit.*, p. 119.

⁸⁵ Nancy Fraser, "The French Derrideans: Politicizing deconstruction or deconstruction the political?", en *New German Critique*, 33, pp. 127 ss

⁸⁶ J. Kristeva, *La révolution du Langage poétique*, París, 1974, p. 188. Sobre las diferencias que separan a Foucault del pensamiento lacaniano y telqueliano, cfr. Charles C. Lemert y Garth Guilan, *Michel Foucault: Social theory and transgression*, Nueva York, 1982, pp. 93 ss.

Pese a que, como ha señalado Habermas en *El Discurso Filosófico de la Modernidad*⁸⁷, con su insistencia última en la absoluta primacía de la relación del self consigo mismo, Foucault replica acríticamente algunos temas de la individualidad autoasertiva y heroica de Nietzsche o de la soberanía estética de Bataille, no debe desatenderse en modo alguno el nacimiento de una nueva problemática en *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi*; a saber: la identidad como algo *no* dado de antemano, *no* preconstituido por su inmersión holística en un régimen de saber/poder. Pues no se trata, y no es baladí, de que en *L'Usage des palisirs* aparezca un “sujeto capaz de contribuir a su propia constitución” y se constituya con ello “un espacio de libertad” antes impensable en el universo disciplinario. Es que, además, se abre la vía de “considerarse a uno mismo como el objeto de una compleja y difícil elaboración”⁸⁸. El sujeto, en fin, como el contingente e inacabado producto de las tensiones entre estructura y acción.

En efecto, si los sujetos estuvieran constituidos de antemano y por entero por su ubicación en la estructura social, los dispositivos de poder o los regímenes de verdad, la cuestión de la identidad carecería, propiamente, de sentido: constituiría a lo sumo lugar de *descubrimiento*, de reconocimiento, no de construcción. En ello reside, por cierto, una coincidencia última, por encima de decisivas discrepancias entre Foucault y los comunitaristas como Taylor. En ambos casos se muestra la inscripción del yo en un contexto comunitario que lo constituye y determina. Sin embargo, una valoración positiva de la tradición lleva a la prédica de la *autenticidad* y la inmersión en la Comunidad de reconocimiento en Taylor⁸⁹. Por el contrario, el dictamen weberiano de la jaula de hierro disciplinaria conducía al primer Foucault a la denuncia *in toto* de los regímenes de saber/poder constitutivos de “cuerpos dóciles”, de cualquier pretendida “liberación”, a desechar todo lugar de crítica normativa alternativa y, en fin, a “se détourner de tous ces projets qui prétendent être globales et radicaux”. En ambos casos, sin embargo, un muy diverso rechazo del “unencubered self” prolonga la crítica del sujeto *autónomo*, en una crítica del sujeto *agente*⁹⁰.

Pero si las identidades no se suponen socialmente dadas ni preconstituidas, sino en constante creación apertura e indeterminación -

⁸⁷ Habermas *Der Philosophische Diskurs der Moderne* Frankfurt, 1985, pp. 276 (*El Discurso Filosófico de la Modernidad* Taurus, Madrid, 1989 pp. 310 y ss).

⁸⁸ M. Foucault “Qu'est-ce que les Lumières”(1984) en *Dits et écrits* cit. p. 570

⁸⁹ Ch. Taylor *Sources of the self* Cambridge, CUP 1989 pp. 450. Cfr. Asimismo “Foucault on Freedom and Truth” en *Political Theory*, 1984, Vol. XII, ahora en B. Smart Michel *Michel Foucault: critical assessments* London, Routledge, 1998 Vol. V. Pp. 326 y ss.

⁹⁰ M. Bevir “Foucault and critique: deploying agency against autonomy” *Political Theory* Vol. 27, N° 1, 1999, pp. 65-84

esto es, son, por definición, “contruidas, contingentes y relacionales”⁹¹ - al socaire de las luchas y los antagonismos entre diversos proyectos enfrentados, a lo que se apunta entoces es a un desbordamiento de la *ética* hacia el campo de lo *político*. En definitiva, la política deviene correlato indispensable de la genealogía:

“Cuanto más se pone en cuestión la fundación de lo social, en menor medida las practicas sociales sedimentadas aseguran la reproducción social y más actos de intervención política e identificación se requieren. Esto conlleva la creciente politización de las identidades sociales, característica notoria de las sociedades de fines de siglo”⁹²

4. NATURALISMO Y POSITIVISMO: LOS LÍMITES DE LA ANALÍTICA ATEÓRICA DE LA SUJECCIÓN/SUBJETIVACIÓN

La inauguración del nuevo espacio constructivista del sujeto - a la vez autónomo y constreñido por los regímenes de poder/saber - en el último Foucault requiere, sin embargo, la superación de algunos supuestos epistemológicos y la correspondiente lógica de la explicación subyacentes en su *analítica ateórica*, generadores de serios problemas o aun aporías, difícilmente resolubles en el propio ámbito de aquélla.

Así, una de las primeras dificultades que se le presentan a la renuncia de la teoría social y su sustitución por una *analítica* (“interpretación de los acontecimientos que no es en modo alguno teoría”), ajena asimismo a la hermenéutica, residiría en el círculo vicioso en el que parece insertarse. En efecto, según Foucault se precisaría una analítica ateórica del poder por cuanto éste no constituiría sino un flujo disperso y plural de estrategias, discursos e instituciones anónimos. Cabe, al menos, cuestionarse si una tal supuesta dispersión sin dominante alguna, ese magma reticular de poder, no será, a su vez, el necesario producto del previo *parti pris* ateórico militantemente centrado en la procura de la indeterminación y la fragmentación. Si, en suma, el poder en cuanto objeto de conocimiento, en su atribuida naturaleza acéfala y polimorfa, no será un pertinente efecto derivado del supuesto inicial de la imposibilidad articuladora misma de una ciencia social.

⁹¹ W. Connolly “ Beyond Good and Evil: The Ethical sensibility of Michel Foucault” en J. Moss edit. *The Later Foucault* London, Sage, 1998 p.114 Cfr. El análisis de las relaciones de Foucault, Connolly y Butler en P. Digeser *Our Politics, Our Selves?* Princeton U. Press, 1995 pp.38 y ss.

⁹² Lac lau, E. *The Making of Political Identities* London, Verso, 1994

La radical asunción de la problemática nietzscheana de la supremacía de la voluntad de poder sobre la voluntad de saber, hasta el extremo de no ser sino su correlato, integrándola por entero, se prolongaría así en la dispersión molecular *ad infinitum* del “Poder” con mayúscula y en abstracto. En este orden de cosas, del mismo modo que en Nietzsche (pero éste no perseguía una analítica de similar envergadura), las categorías son introducidas por Foucault en el texto sin una elaboración detallada o una presentación mínimamente coherente, viéndose reducidas en no pocas ocasiones a meras *nociones* indicativas, puramente sugerentes y evocadoras, no propiamente analíticas. Véase, por ejemplo, la aparición de un concepto clave como “tecnología de poder” en *Surveiller et punir*, donde se emplea una y otra vez sin resultar nunca aceptablemente construido de modo unívoco. Otro tanto puede afirmarse de la noción de *dispositivo* o de “gubernamentalidad”, o el propio “poder pastoral”. En unos y otros casos el efecto es sustancialmente el mismo: la indefinición, la falta de precisión, la ausencia de construcción conceptual explícita, reemplazada como licencia de estilo por una técnica literaria de evocación a través de la acumulación inorgánica de rasgos heterogéneos en forma no lejana, en ocasiones, a la “enumeración caótica” del surrealismo.

El arte de las palabras parece reemplazar constantemente al esfuerzo de construcción y, de este modo, el alejamiento foucaultiano de la teoría social –dicho en prosa: de la vinculación de desarrollo teórico y verificación empírica- de la mano de una radicalización de la perspectiva de *Der Wille zur Macht* y, sobre todo, de *Jenseits von Gut und Böse*, se vuelve lógica consecuencia tanto de la consideración del pensamiento racional-sistemático como “violentador” de la realidad (en un sentido paralelo al del “terrorismo de la teoría” de Lyotard), lecho de Procusto que forjaría objetos a su medida, forzando unidades artificiales... cuanto de una consideración de la teoría misma como elemento clave del propio régimen establecido de dominación en nuestras sociedades.

Si la realidad social se considera por principio inasible/intransformable, la aseveración anterior resultaría metafísicamente discutible, pero si se mantiene la posibilidad de dar cuenta de la misma, como es el caso de Foucault, entonces el círculo se cierra en una auténtica aporía: si el saber forma parte integrante del poder establecido, entonces ningún auténtico *saber* (crítica, resistencia, transformación...) resulta posible.

Sin insistir más en las prolongaciones de aquella *petitio principii* que vendría a presuponer justamente aquello que en rigor, y muy

minuciosamente, tendría que demostrarse –el carácter disperso e inmanente del poder- resulta preciso hacer notar cómo en la obra de Foucault la totalización, en su momento expulsada conjuntamente con la teoría, retorna como telón de fondo de la micropolítica de forma subrepticia y no mediada al hilo de su discurso de la mano de *generalizaciones* tan frecuentes como gratuitas. Así, el panóptico “*compris comme un modèle generalisable de fonctionnement*”, “*comme diagramme d’un mécanisme du pouvoir ramené à sa forme idéale*”⁹³.

En ausencia de los presupuestos teóricos que controlarían la aplicación de un tan *sui generis* tipo ideal, la abstracción indeterminada e impresionista se traduce en la patente pérdida de un factor tanto o más decisivo en el proyecto Foucault que en las ciencias sociales: la *periodización*. La evanescencia de criterios y la abstracción inarticulada de los mismos conduce al incumplimiento del objetivo declarado de la obra foucaultiana en cuanto *genealogía de la discontinuidad*; impide dar cuenta de los umbrales y los límites, los cortes y las fracturas, globalizando y unificando largos y heterogéneos períodos históricos. Así, por ejemplo, la vaguedad y retorno a una premoderna filosofía social que tras conceptos como el de “gubernamentalidad” subyacen, se traduce en una ahistórica homologación de instituciones e ideologías precapitalistas con otras específicas de la modernidad burguesa. En otras ocasiones, *conceptos* diversos designados con el mismo *término* (i.e.: “soberanía”) se unifican y generalizan más allá del período de su vigencia histórica concreta. De este modo la ausencia de teoría social, traducida en un primer momento en la sustitución de conceptos o modelos falsables por alusiones, imágenes y analogías varias: “guerra”, “Rey”, “anatomopolítica”... concluye informando una suerte de totalización *ontologizante* y sustantivizante del poder, un peculiar retorno a la “metafísica”, sobre el que enseguida hemos de volver.

En otro orden de cosas, el cumplimiento práctico de la analítica foucaultiana se traduce en una peculiar oscilación epistemológica, en un permanente dualismo metodológico: *positivismo* y *sustancialismo*.

El proyecto Foucault, en efecto, se desliza *magré lui* hacia posiciones –en principio superadas tras el abandono de los postulados formalistas de obras primeras como *L’archéologie du savoir*- de un peculiar descriptivismo. Una suerte de narrativa neutral guiada por un observador “*détaché*”, en ausencia asimismo de presupuestos teóricos o normativos por las razones ya apuntadas. En ocasiones parece como si la sola consciencia

⁹³ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, cit. p. 206.

de los efectos de poder de la autoría pudiera conjurar los “efectos de poder” del propio discurso foucaultiano, sus deudas, sus raíces,... dispensando de la interrogación sobre sus condiciones de posibilidad y emergencia como Mark Poster ha advertido con lucidez⁹⁴.

De una tal descripción, con los ya subrayados problemas, Foucault procede a través de un salto lógico, arbitrario por no mediado, a formular, implícita o explícitamente, toda una serie de juicios de valor negativos (sobre la prisión, las disciplinas, las ciencias sociales, etc.) de patente gratuidad en ausencia de fundamento teórico o normativo alguno.

Un positivismo con tales pretensiones, pese a sus protestas de no ser sino un “empirismo modesto”, ha sido valorado de forma muy diversa por quienes, de un modo u otro, se interesaron desde la ciencia social por la obra de Foucault. En efecto: ora “positivista desesperado” (Le Bon), ora “positivista feliz” (Habermas), bien “positivista crítico” (Ewald) cuando no “positivista romántico” (Deleuze)... el problema de la pura *descripción* anormativa y atórica foucaultiana, sin embargo, radica insoslayablemente en su misma *imposibilidad*: la elección de las categorías, puramente descriptivas, es ya en sí misma, patente *interpretación*; de ahí el *criptonormativismo*, por emplear la expresión de Habermas, omnipresente en los múltiples juicios de valor que sin cesar Foucault vierte en su obra⁹⁵.

Finalmente, y por mor de un *hioprfuncionalismo* nunca explícitamente asumido, pero estrechamente vinculado a la propuesta de *empíria sin teoría* –esto es, empíria que en modo alguno se postula como contrastación de un modelo hipotético previo, sino con entidad autosuficiente y diáfana en su propia transparencia- la genealogía foucaultiana se desliza hacia un perceptible esencialismo de corte *naturalista*.

En efecto, como Jon Elster ha señalado, el *paradigma funcional fuerte* consiste en el entendimiento de que todas las instituciones y pautas de conducta tienen funciones latentes –es decir: consecuencias no intencionales y no reconocidas, que reproducen o benefician algún sistema (de dominación)- y no solamente las poseen, sino que se *explican* por ellas. Así, en el caso que nos atañe, un flujo de poder circulante, misteriosa esencia que a toda acción o institución subyace, constituiría la explicación

⁹⁴ Mark Poster, *Foucault & Marxist history*, Cambridge, 1984, pp. 153 ss.

⁹⁵ J. Habermas *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1985, pp. 302 y ss. (*El Discurso Filosófico de la Modernidad* cit. p 337) Cfr. Asimismo N. Fraser “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions” en *Unruly Practices* Cambridge, Polity, 1989, pp. 17 y ss

última de lo social entendido como vasto proyecto –“estrategia sin estrategias”- de opresión, alzándose como telón de fondo predeterminado en la entera genealogía de Foucault.

Un peculiar funcionalismo conspirativo –que se pone de manifiesto, por lo demás, en el reiterado uso de la voz pasiva en el discurso foucaultiano y de los giros característicos que tratan de borrar la identidad del autor: “*il y a*”, “*il existe*”, “*toute se passe comme si...*”, etc. – a través de “una sociodicea invertida, que parte del supuesto de que todo es para mal en el peor de los mundos posibles”⁹⁶, conduce, al cabo, a una noción de poder como fluido naturalmente disperso, “algo que funciona en cadena, que circula”, a modo de oscura sustancia que permea la acción social, que penetra las instituciones. El notorio salto lógico entre una empiria descriptiva de las disciplinas y tecnologías varias de la dominación y el postulado *transcendental* del abstracto régimen del saber/poder, ahistórico y naturalizado, se prolonga, finalmente, en una especie de *behaviorismo*⁹⁷ que remite renuientemente el poder a su ejercicio y, en cuanto la acción social resulta concebida como efecto de una particular serie de prácticas –la resistencia a las cuales se basa en la sola posibilidad de inconsistencias en su interioridad-, todo ello presupone un material humano, sobre el que actuarían las mencionadas prácticas, considerado como “tabula rasa”; a saber: espacio homogéneo y superficie de inscripción en blanco, pronto a recibir los efectos de aquéllas.

Esta peculiar epistemología pesa como una losa sobre la clásica concepción foucaultinana del sujeto. Negándose a formular una hipótesis teórica y mínimamente plausible –esto es: contrastable- del sujeto, Foucault termina por asumir en la práctica una concepción del mismo que lo supone *in albis*, fuente prístina de inscripción de las disciplinas. Una tal, subrepticia y no mediada una vez más, idea del sujeto resulta claramente visible en su obra: *Moi, Pierre Rivière...*⁹⁸. Aquí, la atención al discurso del parricida no desemboca sino en el silenciamiento de su realidad a través del expediente de, como ha subrayado, F. Rella “transformarlo en un objeto de estupefacción”: ser mítico y monstruoso “que suscita admiración pero que no puede ser analizado”.⁹⁹

⁹⁶ Jon Elster, “Marxism, functionalism and game theory”. The case for methodological individualism”, en *Theory and Society*, 11, 1982, pp. 453ss.; G. A. Cohen, “Reply to Elster”, *ibid.*, pp. 483ss.

⁹⁷ Mark Cousins y Athar Hussain, *Michel Foucault*, cit. pp. 20 ss.

⁹⁸ Michel Foucault, *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère... Un cas de parricide au XIX Siècle*, París, 1973 [*Yo, Pierre Rivière*, Barcelona, 2^o ed., 1983]

⁹⁹ Franco Rella, “*Un’economia politica del corpo*”, en M. Cacciari, F. Rella, M. Tafuri y G. Teyssot, *Il dispositivo Foucault*, Venecia, 1977, p. 46. Para Rella: “Foucault ha insistido mucho en su intención de construir una economía política del cuerpo, del saber, del poder, pero ha evitado

Todo sucede como si Rivière fuese objeto/sujeto solamente de la tecnología de la exclusión y encierro, producto del solo internamiento, como si no tuviese un pasado construido en el seno de las relaciones sociales de la época, en la cultura de su tiempo a la que accede a través de sus sorprendentes lecturas. La *verdad* del discurso de Rivière se muestra al lector de Foucault en la carencia de los efectos de dominación globales que conformaron su trayectoria de parricida: de esta suerte el sujeto en blanco no es sino el correlato de un poder disperso y circulante.

Todo ello, a su vez, nos remite al *concepto relacional del poder* presente en Foucault y a los problemas que suscita. En efecto, al margen de una imaginaria belicista –que, por cierto, refuerza una consideración negativa y represiva, violenta, del poder que el propio Foucault rechaza sistemáticamente- donde invirtiendo a Clausewitz, la “política no es sino la Guerra continuada por otros medios”¹⁰⁰, la consideración del poder como *flujo circular*, como *situación estratégica* a la que en su momento nos hemos referido se presta a algunas observaciones. Así, el poder entendido como flujo estructural sistemático nos reenvía a las concepciones de Parsons, del poder como “sistema de organización colectiva” e impersonal¹⁰¹; o de Luhmann como continua transferencia de expectativas de conducta¹⁰² de carácter anónimo y circular dado que “la evolución social ha llevado más allá de una situación en la que tenía pleno sentido referir las

construir una crítica de la economía política del cuerpo, del saber, del poder: ha construido más bien una metáfora. El discurso de Foucault se presenta como una suerte de eco del poder: es la estupefacción, la resonancia que el discurso presenta frente a aquellas prácticas que analiza”, op. Cit., p. 52.

¹⁰⁰ Cfr. Michel Foucault, *Le pouvoir et la norme*, cit: “El poder se gana como una batalla y se pierde de igual forma. Es una relación bélica y no una relación de apropiación la que se halla en el núcleo del Poder.”

La frase de Clausewitz en *Vom Kriege* “La guerra es la mera continuación de la política por otros medios” estaba destinada, por lo demás, no a subrayar el carácter bélico y conflictivo de la política, entiende Foucault modernizando como usualmente se hace el pensamiento de aquél, sino precisamente a establecer el primado del momento político sobre el militar en la guerra moderna. Cfr. las observaciones de G. Ritter en *Staatkunst und Kriegshandwerk*, Munich, vol. 1, 1954, pp. 70 ss.

¹⁰¹ En efecto, para Parsons *Power is generalized capacity to secure the performance of binding obligations by units in a system of collective organization* en “On the concept of political power”, en *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York, 1967, pp. 162 ss.

En una perspectiva de intercambio desigual Peter Blau ha definido el poder *as inherently asymmetrical and as resting on the net ability of a person to withhold rewards from and apply punishments to others*, en *Exchange and power in social life*, Nueva York, 1964, p. 75. Sin embargo, y frente a la de Parsons, la concepción de Blau tanto como la de Dahl *Who governs?*, New haven, 1961, implica una referencia al poder como atributo individual.

¹⁰² Cfr. Niklas Luhmann, *Macht*, stuttgart, 1975, pp. 20 ss. Elisión de los sujetos que se sitúan en las antípodas e las definiciones economicistas y reduccionistas del marxismo de manual para las que: “*Macht, materielle (politische und ökonomische) und ideologische Herrschaft einer Klasse über andere Klasse und Schichten*” en VV. AA., *Politisches Wörterbuch*, Berlín, Dietz, 1978.

relaciones sociales a las personas”¹⁰³. Todo indica que nos hallamos ante una consecuencia última de una imagen del poder como *fluido*: no solamente se elimina a un sujeto trascendental y preconstituido, sino a un sujeto –individual o colectivo– capaz de un ámbito de autonomía y acción, considerado como producto históricamente abierto.

Pese al éxito que una tal concepción pudo tener en concepciones marxistas estructuralistas –así, por ejemplo, Poulantzas incorpora una particular lectura del carácter relacional del poder en *L’Etat, Le pouvoir, le socialisme*-¹⁰⁴, es preciso poner de relieve el deslizamiento hacia una suerte de *esencialismo* que conlleva. G. Wickham, a estos efectos, señaló en su día¹⁰⁵ cómo Foucault es incapaz de resolver la incorporación de los microdispositivos o tácticas de poder en los macrodispositivos y estrategias globales: la dirección que una estrategia supone se halla cortocircuitada, y la afirmación “el poder viene de abajo” no deja de resultar un elemento de esencialización del poder disperso y fluyente.

Resulta difícil, por no decir imposible, emplear un criterio estratégico y negar la presencia de estrategias; la “situación estratégica compleja en una sociedad dada” necesita para su explicitación ser atendida como productora/producida por sujetos individuales y colectivos. No resulta, por ende, preciso liquidar de un plumazo los procesos de génesis/constitución de sujetos políticamente actuantes (que no han de ser forzosamente clases ni partidos), para evitar el voluntarismo sustancializante de un único sujeto: el Estado, la Clase.

¹⁰³ Niklas Luhman, “Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Entwicklung”, en Dahm, Luhman y strooth, *Religion, System und Sozialisation*, Neuwied, 1972, p. 37. Cfr. al respecto la posición de J. Habermas, en *Zur rekonstruktion...*, cit., pp. 117 ss.: “la conciencia histórica ha sido silenciada a pro de a autobjetivación en el interior de la cual los futuros impervistos condicionan un presente sin meoria... sin embargo, una suficiente integración sistémica de la sociedad no representa ningún equivalente funcional para el nivel necesario de la integración social. Esto es, el mantenimiento de un sistema social no es posible si no se dan las condiciones de mantenimiento de sus miembros”, p. 119.

¹⁰⁴ Sobre la relación Poulantzas-Foucault puede verse Bob Jessop, Nicos poulantzas. *Marxist Theory and political strategy*, Londres, 1985, pp. 318 ss. Quien establece como puntos de contacto más importantes entre ambas problemáticas: los modernos procesos de individualización de los sujetos modernos, la perspectiva relacional del poder, una concepción productiva y positiva, no meramente represiva del poder, la articulación entre poder y conocimiento (división de trabajo intelectual y material, o disciplinas), puesta en primer plano de los movimientos y resistencias de base; los puntos de desacuerdo, siempre según Jessop, serían: la inmanencia del poder o su articulación con las relaciones de producción; el lugar clave del Estado y la relación entre los niveles micro y macro de lo político.

En una posición más abiertamente foucaultiana B. Smart entiende que “Poulantzas ha diluido el potencial radical y crítico de Foucault [...] reduciendo el poder a operación del estado”. En Foucault, marxisme y critique, Londres, 1983, p. 103.

¹⁰⁵ Gary Wickham, “Power and power analysis: beyond Foucault?”, en *Economy and Society*, 12 (4), pp. 468 ss.

A estas alturas, resulta difícilmente sostenible dar cuenta del poder en una perspectiva estructural-esencialista, sin comprenderlo como entrecruzamiento complejo y dinámico de estructuras, estrategias y *sujetos* en constante agregación y desagregación, que serían generados por las prácticas discursivas y extradiscursivas de la confrontación social. La consideración del poder como penetrando las almas y los cuerpos, alcanzando el núcleo mismo de los individuos, insertándose en sus gestos, sus actitudes y discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana, ha permitido, en primera instancia, un descentramiento de los *loci classici* en los análisis del poder –la superación de horizonte economicista del marxismo en el ámbito micropolítico, tanto como de la perspectiva puramente simbólica “violencia simbólica” de Bourdieu¹⁰⁶ o el propio dominio del significante a lo Lacan¹⁰⁷. Sin embargo, el tránsito neonietzscheano del discurso de Foucault a partir del carácter polimorfo del poder y su supremacía sobre la verdad, en el que Taylor ha insistido¹⁰⁸, conduce a una suerte de “reduccionismo de poder”, por emplear la expresión de Giddens¹⁰⁹, donde el poder-esencia dispersa y circulante se alza como un “oscuro fondo natural” del que brota la dominación y la verdad, agostando una eventual agencia autónoma.

¹⁰⁶ Concepto de violencia simbólica que sería más atrde reemplazado por otros como el de *habitus* como *principe générateur d'estrategies*, como estructura estructurante de la acción social. “*tout un corps de sagesse semi-formalisé,... et plus profondemente, les principes inconscients de l'ethos, disposition générale et transposable qui, étant le produit de tout un apprentissage dominé par un type déterminé de régularités objectives, détermine les conduites pour tout soumis à ces regularités*” en *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra, 1972, p. 176.

¹⁰⁷ En especial en “Función de la palabra y del lenguaje en el psicoanálisis”, en Lacan, *Ecrits*, vol. 1, cit. pp. 167 ss., para quien el neurótico no es a la postre sino una figura de la *conciencia desdichada* de Hegel en quien reside una verdad que ignora y que es preciso que reconozca a través de la palabra del analista como mediación que transforma el en-sí (*an-sich*) en para-sí (*für-sich*).

¹⁰⁸ Cfr. Charles Taylor, “Foucault on freedom and truth”, cit.. Y su posterior debate con Connolly en la misma *Political Theory*. Para Taylor, en efecto “el modo de expresión de Foucault nos conduce irresistiblemente de a) un análisis de ciertos regímenes históricos de verdad como represivos a b) la sospecha de que todos los regímenes han sido, hasta el presente, en algún modo represivos a c) la perspectiva nietzscheana de que el discurso es una violencia que hacemos a las cosas y que en este sentido todos los regímenes posibles son igualmente impuestos”, en Taylor, “Connolly, Foucault and truth”, en *Political Theory*, vol. 13, núm. 3, agosto de 1985, p. 380.

¹⁰⁹ A. Giddens, “From Marx to Nietzsche? Neoconservatism, Foucault, and problems in contemporary political theory”, en *Profiles and critiques in social theory*, Londres, 1982, pp. 215 ss. “Considero completamente erróneo dejarse seducir por la nietzscheana radicalización del poder hasta el extremo de elevarlo al primer lugar de la acción y el discurso. El poder, entonces, deviene un misterioso fenómeno que flota en todas partes y subyace a todo. Considero muy importante rechazar la idea de que el poder tiene primacía sobre la verdad, o que los significados y normas suelen ser explicados como cristalizaciones o mistificaciones del poder. Un reduccionismo del poder resulta tan falso como un reduccionismo normativo o economicista”, loc. cit., p. 227.

El poder como estrategia global sin estrategia, la generalización del Panptismo, la inexistencia de un centro fundamental del poder sólo tardíamente reconocido, el no lugar de los sujetos colectivos políticamente actuantes, la exclusión, en fin, de la teoría y su reemplazo por una analítica ateórica, ponen las bases para una *sustancialización* y, por ende, *ontologización* ahistórica del poder, nietzscheanamente naturalista. Aquella “voluntad omnímoda que late en todas las estructuras psíquicas y sociales”¹¹⁰ que le reprocharon en su día los marxistas italianos y que termina por volver al poder en una suerte de *deus absconditus* de la dominación, cuya dispersa pluralidad deviene el cauce mismo de su sustancialización naturalista. En decir de Cacciari:

“El poder se ejercita en modo disciplinar: pero su dispersión es ante todo ramificación de una estrategia, de una Voluntad de potencia. En suma: hay diversas políticas, pero un solo poder que produce en modo y forma totalizante [...] una concepción de la forma del poder como trascendente a las expresiones de su existencia”¹¹¹.

El paralelismo con el modelo demiúrgico y totalizante del *Deseo* puntualizado por Braudrillard tiene sin duda una innegable base en este deslizamiento; la difuminación indeterminada de las instancias disciplinarias concluye en similar postulado esencialista:

“Es sorprendente la coincidencia entre esta nueva versión del poder y la nueva versión del deseo propuesta por Deleuze o Lyotard: ya no más la carencia o la prohibición, sino el dispositivo, la diseminación positiva de flujos o intensidades. Una tal coincidencia no es accidental. Es simplemente que en Foucault *el poder sustituye al deseo*. Esta allí como el deseo en los otros. Siempre presente, depurado de toda negatividad, es red, rizoma, contigüidad difractada al infinito¹¹².”

¹¹⁰ Cfr. la polémica de los años 78 y 79 en revistas como *Aut-Aut* sobre la relación de Foucault con los *nuevos filósofos* y el rechazo de éste de una tal posición. Cfr. al respecto Dominique Lecourt, “Lénjeu Foucault”, en *Dissidence ou révelution*, París, 1978.

¹¹¹ Massimo Cacciari, “Il problema del politico in deleuze e Foucault (sul pensiero di autonomia e di gioco)”, en Cacciari Rella, *et alia*, *Il dispositivo Foucault*, cit., p. 61, quien se centra precisamente en la contradictoriedad ínsita en el propio discurso foucaultiano del poder: “*Il mito del Panopticon é il mito della perfetta “afinitá” tra sapere e potere, il mito del “vedere senza essere visto”: L’Idea platonica del carcerario-non, cioè, del carcere como eterotopia specifica, ma del carcerario dominate la società del Potere [...]. Un potere/sapere senza vuoti, senza pori tiene l’individuo sotto un continuo esame. Ma è altresì un potere precisamente localizzato nella Torre, al centro. Una precisa e determinata Unitá che si oppone in modo vincente ai soggetti [...] ma non esiste un Vedere como tale derivante de un Sapere/Potere. Questa concezione rimanda inesorabilmente al Soggetto della metafisica moderna*”, loc. cit. p. 64

¹¹² Jean Braudrillard, *Oublier Foucault*, cit. p. 21 [*Olvidar a Foucault*, valencia, 1978]. El propio Braudrillard en otro lugar señala al respecto: “Tras este *estasis* el poder y del saber, que parece

El “continuo carcelario”, el “panóptico” sería además leído, no ya críticamente, sino positivamente por autores como Glucksmann, quien sobre la ambigüedad naturalista de la concepción foucaultiana, no tiene reparo en tergiversarla, capitalizando las propias facilidades dadas por el discurso de aquél, procediendo a una interpretación hegelianizante del panóptico generalizado en *Les maîtres penseurs*¹¹³. Las palabras de Habermas son iluminadoras a estos efectos:

“Como primeramente en Bergson, Dilthey y Simmel, la “Vida” fue alzada como trascendental concepto fundador de la filosofía y constituyó asimismo un telón de fondo para la construcción de Heidegger de una analítica del ser-ahí; así alza ahora Foucault el “Poder” como concepto fundador histórico-trascendental de una historiografía crítico-racional¹¹⁴.

La dispersa multiplicidad de tecnologías de poder deviene, pese a la inicial cautela “rizomática”, en evitación de las “arborescencia” del Estado (Deleuze-Guattari)¹¹⁵, emanación misteriosa de lo Uno: *la voluntad del poder/saber* que cierra así el círculo de sus deudas para con la –en este caso *Fröhliche Wissenschaft*– temática de Nietzsche. Y así, la *analítica* del poder, trascendiendo irregularmente el inicial “modesto empirismo”, se desliza, en numerosos pasajes del discurso foucaultiano, hacia una peculiar y no prevista *metafísica naturalista* “à la Bataille”.

Por otra parte, y del mismo modo que la *voluntad de poder* recupera, a espaldas de los análisis concretos, los postulados del naturalismo premarxiano, el *saber*, en cuanto especular imagen de un poder que lo conforma en todas sus determinaciones, desemboca, a despecho de los propósitos críticos iniciales, en insoslayable *relativismo*. Si cada régimen disciplinario genera exhaustivamente su propia verdad como el único horizonte epistemológico de su tiempo, desaparece la posibilidad misma de

cernerse y brotar por todas partes, en el fondo sólo habría una *metástasis* del poder, proliferaciones cancerosas de una estructura en lo sucesivo enloquecida y desorganizada [...]” *De la seducción*, Madrid, 1981.

¹¹³ Andre Glucksmann, *Les maitres penseurs*, París, 1977, pp. 53 ss. [Los maestros pensadores, Barcelona, 1978]

¹¹⁴ J. Habermas, “Aporein einer Machttheorie”, en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, cit., p. 298.

¹¹⁵ “La arborescencia es justamente el poder del Estado. En el curso de una larga historia el Estado ha sido el modelo del libro y del pensamiento: el logos, el filósofo-rey, la transcendencia de la idea, la interioridad del concepto, la república de los espíritus, el tribunal de la razón, los funcionarios del pensamiento, el hombre legislador y el sujeto”, G. Deleuze y F. Guattari, *Rizoma*, Valencia, 1977, p. 58.

un punto de vista exterior desde el que criticar las relaciones de poder establecidas y la Historia deviene mero sucederse de opresiones diversas y sucesivas. Solamente, en fin, existirían “diferentes ordenes impuestos por el hombre en el caos prístino siguiendo su voluntad de poder” (Nietzsche).

En cuanto verdad y libertad se redefinen en cada nuevo régimen, ninguna transformación puede reclamar su superioridad frente a lo dado: el *Matchkomplex* devora, como Habermas o Fraser han señalado¹¹⁶, cualquier emergente posición crítica, agota la posibilidad misma de enfrentamiento a aquella “estrategia global sin estrategia” que en su momento el propio Foucault había analizado. Una tal “taktik, als Mittel der Kriegsführung” se presenta así como el efecto final de la más amplia aporía del discurso de Foucault ya apuntada, a saber: la renuncia posmoderna a la teoría crítica – a la par que el diagnóstico de un poder inasible, dada su dispersión que generaba apriorísticamente la imposibilidad de determinación alguna (inmanencia), así como el no lugar del Estado...- pone en precario, finalmente, todo postulado *normativo*, crítico-alternativo, en cuanto necesariamente deudor del régimen de poder/saber, así como toda posible *estrategia* de contrapoder, por cuanto en su generalidad llevaría ínsita su lealtad primordial con la dominación que pretendería combatir. Sólo luchas puntuales y “moleculares”¹¹⁷ serían, pues, posibles.

Pero el problema que entonces se presenta es, precisamente, el de la justificación del aserto “donde hay poder, hay resistencia”¹¹⁸, que, desde los propios postulados foucaultianos se constituye en una nueva “*petitio principii*”. ¿Qué garantía emerge del “lenguaje de los cuerpos” que pueda mostrar su superioridad frente a las ideas de liberación, autonomía o desalienación del humanismo crítico? ¿De dónde parte la resistencia? O aun: ¿por qué la lucha es preferible a la sumisión? En su día Nancy Fraser, señaló el postulado clave, ante el que la analítica ateórica y anormativa de Foucault releva su última inconsistencia crítica: “*If that’s discipline. I’m for it*”¹¹⁹.

¹¹⁶ Habermas, “Aporien einer Machttheorie”, cit., p. 318.

¹¹⁷ Cfr., sin embargo, obras como las de F. Guattari, *La révolution moleculaire*, París, 1979, o *Desiderio e Rivoluzione*, Milán, 1978, donde la *microfísica* sólo es asumida en una perspectiva – muy cercana a la de Poulantzas, aunque esto se obvie- *macrofísica*: “La revolución molecular no debe implicar una miniaturización de la política [...]. Para destruir el estado la revolución molecular debe de coordinarse a través de la construcción de auténticas “máquinas de guerra” centralizadas [...]”, p. 16.

¹¹⁸ Cfr. en este sentido y frente a las aseveraciones de “no hay poder sin resistencia” las diluidas respuestas de Foucault ante las preguntas de B.-H. Levy en “No al sexo rey”, en Michel Morey (comp.), *Sexo, poder, verdad*, barcelona, 1978, p. 258.

¹¹⁹ Nancy Fraser, “Michel Foucault: A “young conservative”?”, cit., p. 179.

La multiplicidad de juicios negativos, que sin cesar Foucault vierte en sus escritos: sobre la “disciplina”, sobre la “concepción jurídica del poder”, sobre la “sexualidad”, etc., resultan, a la postre, infundamentados y subrepticios en un discurso que los ha desprovisto, previamente, de toda legitimidad. El *criptonormativismo* vendría a enlazarse así con la ya señalada criptometafísica como los más patentes límites que, frente a las ciencias sociales críticas, presenta esta “*postmodern Rhetorik der Darstellung*”.

Quizá, por todo ello, la principal sugerencia que de la “caja de herramientas” de Foucault se derive, resida en la trayectoria misma de un discurso que, problematizando con la misma radicalidad la modernidad de la “libertad” y la “revolución” y el “*anything goes*” de la posmodernidad, ha revelado, -en sus insuficiencias tanto como en sus luces- la urgente necesidad de repensar el poder, pero también el sujeto, más allá de un implausible *Grund*, así como de cualquier holismo o subjetivismo, como contingente proceso y entrecruzamiento de estructuras, estrategias e identidades en permanente construcción/ desconstrucción.